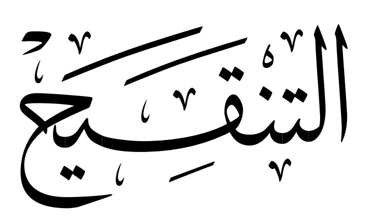
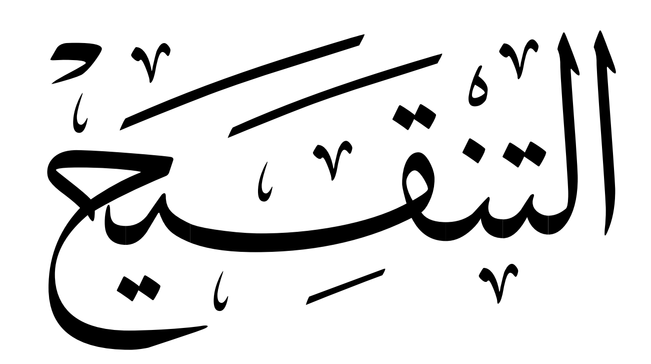

التنقيح



تَعليقَةٌ مُوَسَّعَةٌ عَلىٰ فَرائِدِ الأُصُولِ لِلشَّيْخِ الأَنصارِيّ قدس سره

الجزء الثالث

تأليف

السَّيد مُحمّد سَعيد الطَّباطَبائي الحَكيم (مدّ ظله)



الطبعة الأولى
١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م



المقصدُ الثالثُ

في الشّك



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمـد لله رب العالمـين، والصلاة والسـلام عـلى محمد وآلـه الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

المقصد الثالث

من مقاصد هذا الكتاب

في الشك

المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي

قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك(١).

إمكان اعتبار الظن

وقد عرفت: أن القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل، والظن يمكن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

اللهم وفق واعن وسدد وأرشد. أنت حسبنا ونعم الوكيل.

(١) سبق الكلام في التقسيم المذكور في أول الكتاب، وذكرنا أن الأنسب التقسيم بوجه آخر. فراجع.

أن يعتبر في متعلقه(١)، لأنه كاشف عنه ظناً(٢)، لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعاً، وهو غير واقع إلا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية(٣) في الجزء الأول من هذا الكتاب.

عدم إمكان اعتبار الشك

وأن ما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشك(٤). فالمقصود هنا بيان حكم الشك بالمعنى الأعم من ظن غير ثابت الاعتبار(٥) وأما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل أن يعتبر(٦)، فلو ورد في

---

(١) يعني: بنحو يكون حجة عليه.

(٢) سيأتي أن ذلك ليس معياراً في اعتبار الظن وحجيته.

(٣) وأما في موضوعاتها فلم يتعرض له هناك، لخروجه عن المسائل الأصولية.

(٤) لا معنى لدخوله في الشك، بل كالشك في عدم الحجية.

(٥) كما أنه يخرج منه الشك الذي قام الدليل في مورده فما هو محل الكلام هنا مورد عدم قيام الحجة، وبينه وبين الشك ـ الذي هو بمعنى تساوي الطرفين ـ عموم من وجه موردي.

(٦) يعني: بنحو يكون حجة على المشكوك. لكن الظاهر أن المعيار في الأمارية والحجية والطريقية ليس هو الكشف الذاتي في الأمارة، ليختص بالظن ولا يجري في الشك، بل المعيار فيها لسان الجعل والتعبد.

فإن كان مبنياً على اعتبار الشيء كان أمارة ولو كان شكاً بل وهماً، فلو كان الغالب في ظن المكلف خطأ الواقع واعتمد الشارع الغلبة المذكورة فقال: كلما ظننت بشيء فاعمل على خلافه، فإنه هو الواقع، كان الظن المذكور أمارة على الخلاف، وكان الوهم حجة في الوصول إلى متعلقه وطريقاً إليه. ولذا أمكن كون القرعة من

مـورده حكـم شرعي ـ كأن يقول: الواقعة المشـكوكة حكمهـا كذا ـ كان حكـماً ظاهريـاً، لكونه مقابـلاً للحكم الواقعـي المشـكوك بالفرض(١). ويطلـق عليه الواقعـي الثانوي أيضاً، لأنه حكم واقعي للواقعة المشـكوك في حكمهـا(٢)، وثانـوي بالنسـبة إلى ذلك الحكم المشـكوك فيه(٣)، لأن موضـوع هـذا الحكـم الظاهري ـ وهـي الواقعة المشـكوك في حكمها ـ لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه.

الحكم الواقعي والظاهري

مثلاً: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشـكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشـكوك، فذلك الحكم واقعي بقول

الأمارات وإن لم تفد الظن.

وإن كان مبنى لسـان دليـل الجعل والتعبد على محض التعبـد ظاهراً والإلزام بالعمل من دون نظر إلى الكشف والطريقية كان أصلاً وإن كان ظناً كاشفاً في نفسه، كما اعترف بالثاني المصنفﷺ في الأمر الثالث من خاتمة الاستصحاب.

نعـم لمـا كان مبنى الظن على الكاشـفية ذاتاً، ومبنى الشـك عـلى عدمها كان المسـاق من أدلة التعبد بالأول إمضـاء طريقته، وبالثاني محض التعبد، وإرادة خلاف ذلك محتاجة إلى عناية لا مجال لحمل دليل التعبد عليها من دون قرينة.

(١) بعد فرض عدم كون دليل التعبد ناظراً إلى إحراز الحكم الواقعي، فلابد أن يكـون مفاده مجعولاً مـع قطع النظر عنه. وربما يطلق الحكـم الظاهري ويراد منه الحكـم الـذي يعمل عليه فعلاً، إمـا لكونه حكماً واقعياً وأصـلاً للمكلف متنجزاً في حقه، أو لكونه حكماً ظاهرياً بالمعنى الذي ذكره المصنفﷺ.

(٢) يعني: من حيثية كونها مشكوكاً في حكمها.

(٣) وهو الحكم الواقعي الأصلي.

مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلاً)(١)، وأما ما دل على الحكم الأول - علماً أو ظناً معتبراً ـ فيختص باسم «الدليل»، وقد يقيد بـ(الاجتهادي)، كما أن الأول قد يسمى بـ(الدليل) مقيداً بـ(الفقاهتي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني(٢)، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد.

الدليل الاجتهادي والفقاهتي

ثم إن الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك(٣) كما لا يخفى.

ومما ذكرنا: من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ـ لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي ـ يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا

وجه تقديم الأدلة على الأصول

---

(١) الظاهر أن الأصل عندهم نفس الحكم الظاهري المستفاد من دليل التعبد، لا نفس دليل التعبد، فالأصل مثلاً هو لزوم البناء على الحل عند الشك فيه، لا ما تضمن من الأخبار أن كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام.

(٢) قال بعض أعاظم المحشّين قُدِّسَ سِرُّه: «وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني في شرح الزبدة، وشايعه الأستاذ الأكمل الفريد البهبهاني في فوائده...» ثم تعرض لتوجيه الاصطلاحين والإشكال عليه، ثم قال: «والخطب في ذلك سهل».

(٣) لأن موضوع الأصول ليس هو الشك بمعني تساوي الطرفين، بل هو الجهل المقابل للعلم الحاصل مع الظن غير المعتبر، بل حتى المعتبر لو لا ما سيأتي من وجه تقديم الأدلة على الأصول.

معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع(١)، بل لارتفاع موضوع الأصل ـ وهو الشك ـ بوجود الدليل.

ألا ترى: أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة(٢)، فإذا علمنا بالثاني ـ لكونه

---

(١) كأنه اشارة إلى دعوى اختلاف موضوعي الدليلين المانع من التنافي بينهما بتقريب بأن موضوع الدليل الاجتهادي ذات الشيء كشرب التتن، وموضوع الأصل هو الشيء بقيد كونه مشكوك الحكم، ومع اختلاف الموضوع لا تنافي بين الحكمين، ولا تعارض بين دليليهما. لكنه يندفع بأن اختلاف الموضوعين بالإطلاق والتقييد لا يرفع التنافي بين حكميهما الموجب لتكاذب دليليهما وتعارضهما.

نعم لو كان موضوع كل منهما مقيداً بقيد مباين لقيد الآخر ارتفع التنافي والتعارض، ولذا كان مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد حمل المطلق على المقيد لا إبقاؤه على إطلاقه. إلا أنه خلاف المفروض هنا، لفرض إطلاق موضوع الحكم الواقعي، ولذا كان مشتركا بين العالم والجاهل إجماعاً. فلا بد من رفع التنافي بينهما بوجه آخر. ويأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) إن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين الحكمين ثبوتاً، فمن الظاهر أن هذا الوجه لا يصلح لرفعه، لما عرفت من أن اختلاف موضوعي الحكمين بالإطلاق والتقييد لا يرفع التنافي بينهما، إذ في صورة وجود القيد ـ كما في صورة الشك في مثل المقام ـ يلزم اجتماع الحكمين المتضادين.

نعم قد أشرنا إلى وجه عدم التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في أول مبحث الظن عند الكلام في دليل ابن قبة، وهو راجع في الحقيقة إلى إنكار الحكم الظاهرى. وتمام الكلام في المطولات. وإن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين دليلي الحكمين إثباتاً ـ بعد فرض عدم التنافي بينهما ثبوتاً لما سبق أو لغيره ـ فهو

علمياً، والمفروض سلامته عن معارضة الأول(١) ـ خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأول وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره.

أخصية الأدلة غير العلمية من الأصول

ومن هنا كان إطلاق(٢) التقديم والترجيح في المقام تسامحاً، لأن الترجيح فرع المعارضة. وكذلك إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل(٣)، فيقال: يخصص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

ويمكن أن يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية(٤)، بأن يقال: إن مؤدى أصل البراءة ـ مثلاً: أنه إذا لم يعلم حرمة

في محله بناءً على ما ذكره من أن دليل الحكم الواقعي رافع للشك الذي هو موضوع دليل الحكم الظاهري. لكنه البناء المذكور في غير محله، كما سيتعرض له.

(١) لما كان منشأ الفرض المذكور ارتفاع موضوع الأول بسبب الثاني كان اللازم جعله مترتباً عليه، لا مقدمة له وشرطاً فيه، بأن يقول مثلاً: فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الأول، فلا يكون الدليل الأول معارضاً للثاني، لعدم جريانه معه. اللهم إلا أن يكون منشأ فرض عدم المعارضة دعوى عدم التنافي بين الحكمين ثبوتاً، لا إثباتاً فقط، الذي سبق احتماله في كلامه، وسبق الإشكال فيه.

(٢) تعريض بما يوجد في كلمات كثير من أهل الاستدلال من هذه التعابير ونحوها.

(٣) لأن الخاص لا يرفع موضوع العام، بل يرفع حجيته في مورده مع شموله له، بخلاف المقام بناء على ما ذكره من ارتفاع الشك بالدليل.

(٤) وهي الأدلة التي لا توجب العلم، كخبر الواحد، في مقابل العلمية،

شرب التتن فهو غير محرم، وهذا عام، ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمارة الغير العلمية المقابلة للأصل: أنه إذا قام تلك الأمارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام، وهذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج به عنه.

وكون دليل تلك الأمارة أعم من وجه ـ باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة(١) ـ لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمارة بين مواردها(٢).

الدليل العلمي رافع لموضوع الأصل

توضيح ذلك: أن كون الدليل رافعاً لموضوع الأصل ـ وهو الشك ـ

كالخبر المتواتر.

(١) كما لو قامت الأمارة على عدم التكليف، أو على بعض الأحكام التي لاتكون مجرى للأصول كسببية بعض الأسباب لبعض الأحكام الوضعية، فان الأصول لا تجري في السببية، أو قامت للأمارة في مورد تعارض الأصول وتساقطها وحينئذٍ قد يدعى حمل دليل الأمارة على الموارد المذكورة جمعاً بينه وبين دليل الأصل، لا بتخصيص دليل الأصل به، كما ذكره المصنفﷁ أو يتوقف، كما هو مقتضى الأصل في العامين من وجه.

(٢) فإن هذا موجب لرجحان دليل الأمارة بسبب القرينة الخارجية على عدم التفكيك بين موارده وصغرياته، ويتعين حينئذٍ ترجيح دليل الأمارة في مورد الأصل وتخصيص دليل الأصل به.

وبعبارة أخرى: إنما يتوقف في العامين من وجه إذا أمكن تخصيص كل منهما بالآخر، أما إذا دار الأمر بين تخصيص أحدهما بالآخر وإلغاء الآخر بالمرة، لعدم إمكان تخصيصه بصاحبه، لامتناع التفكيك بين أفراده ـ ولو لدليل خارجي ـ فإنه يتعين البناء على تخصيص ما يقبل التخصيص، لأنه أهون من إلغاء الآخر بالمرة.

إنـما يصـح في الدليـل العلمي، حيـث إن وجوده يخرج حكـم الواقعة عن كونه مشكوكاً فيه.

وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل وهو عدم العلم، وأما الدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علمياً(١)، إلا أنه لا يفيـد إلا حكماً ظاهرياً(٢) نظير مفاد الأصل، إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخليـة العلم والجهل، فكما أن مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيـه نهي» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ عـلى حجية الشـهرة الدالة مثلاً على وجـوب شيء، يفيد وجوب ذلك الـشيء من حيث إنه مظنون مطلقاً(٣) أو بهذه الأمارة(٤) ـ ولذا اشـتهر: أن علم المجتهد بالحكم مسـتفاد من صغرى وجدانية، وهي: «هذا ما أدى إليـه ظني»، وكبرى برهانيـة، وهي: «كل ما أدى إليـه ظني فهو حكم الله في حقـي»، فإن الحكـم المعلوم منهما هـو الحكم الظاهري. فـإذا كان مفاد

---

(١) الظاهـر أن مـراده أنـه قـد يكـون علميـاً، إذ لا يلزم في دليـل الحجية أن يوجب العلم.

(٢) وإن شـئت قلت: الدليل الدال على اعتبار الأمارة أو الطريق إنما يوجب العلـم باعتبارهمـا وحجيتهـما، ولا يوجب العلـم بمطابقة مضمونهـما للواقع، حتى يكون قيامهما رافعاً لموضوع الأصل، وهو الجهل بالواقع.

(٣) كـما هـو الحال لـو قيل بأن حجية الشـهرة من حيث حجيـة مطلق الظن لدليل الانسداد أو غيره.

(٤) كما هو الحال لو قيل بحجية الشهرة بالخصوص.

الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الأمارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة، كانا متعارضين لا محالة، فإذا بني على العمل بتلك الأمارة كان فيه خروج عن عموم الأصل وتخصيص له لا محالة.

التحقيق حكومة دليل الأمارة على الأصول الشرعية

هذا، ولكن التحقيق: أن دليل تلك الأمارة وإن لم يكن كالدليل العلمي رافعاً لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شرعاً منزلة الرافع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيتضح(١) إن شاء الله تعالى.

ارتفاع موضوع الأصول العقلية بالأدلة الظنية

على: أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية(٢)، وأما الأدلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال(٣) فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعاً لاحتمال العقاب(٤) كما هو ظاهر. وأما التخيير فهو أصل عقلي لا غير(٥).

---

(١) يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب وفي مبحث التعارض، ويأتي ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: الدالة على الأصول، كحديث الرفع والحجب وغيرهما.

(٣) كقاعدتي: قبح العقاب بلا بيان، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

(٤) لأن المراد بالبيان واليقين في الأدلة العقلية المشار إليها ليس خصوص القطعيين منهما، بل مطلق الحجة التي يصح الاعتماد عليها في مقام التخيير والمعذرية، بخلاف الأدلة الشرعية، فإن المأخوذ في أدلتها عنوان العلم أو اليقين الذي لا يكفي فيه قيام الحجة.

(٥) يعني: وموضوعه عدم الحجة أيضاً كسائر الأصول العقلية. ثم إن

كما سيتضح إن شاء الله(١).

واعلم: أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي(٢) وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً، وهي منحصرة في أربعة: (أصل البراءة)، و(أصل الاحتياط)، و(التخيير)، و(الاستصحاب) بناء على كونه ظاهرياً ثبت التعبد به من الأخبار، إذ بناء على كونه مفيداً للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

انحصار الأصول في أربعة

وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع ـ كأصالة الصحة، وأصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل ـ فلا يقع الكلام فيها إلا

الأصول الأربعة المشار إليها تختلف، فبعضها لا يكون إلا عقلياً، وهو التخيير ـ كما ذكره المصنف‌ﭬ - وأصل الاحتياط الجاري في الشبهة المحصورة تحريمية أو وجوبية، والجاري في الشك في الامتثال بعد إحراز التكليف في الشبهة الموضوعية. وبعضها شرعي وعقلي، كأصل البراءة الذي يدل عليه مثل حديث الرفع، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وبعضها شرعي لا غير، كالاستصحاب، والاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية عند الأخباريين. بناء على ما هو الظاهر من أن الدليل عليه أخبار التثليث ونحوها، وأن بقية الأدلة المذكورة من سنخ المؤيد.

(١) يأتي الكلام في ذلك في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة.

(٢) لأن همّ الأصولي البحث عن الكبريات التي يرجع إليها الفقيه في معرفة الوظيفة العملية في الشبهات الحكمية، لأن المسألة الأصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية. وأما ما يرجع إليه في الشبهات الموضوعية فهو مما يبحث عنه الفقيه ويرجع إليه العامي في مقام العمل على طبق الحكم الشرعي، ولا يبحث عنه الأصولي إلا استطراداً.

لمناسبة يقتضيها المقام(١).

الانحصار العقلي

ثـم إن انحصار موارد الاشـتباه في الأصـول الأربعة عقلي(٢)، لأن حكم الشـك إمـا أن يكـون ملحوظاً فيه اليقين السـابق عليـه، وإما أن لا يكون، سـواء لم يكن يقين سـابق عليه(٣) أم كان ولم يلحظ(٤)، والأول هـو مورد الاسـتصحاب، والثاني إمـا أن يكون الاحتياط فيـه ممكناً أم لا، والثاني مورد التخيير(٥)، والأول إما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت

مجاري الأصول الأربعة

---

(١) كـما يـأتي في خاتمـة مبحـث الاسـتصحاب التعـرض لبعضهـا، لتحقق المناسبة المذكورة، ويأتي في البحث عن الأصول الثلاثة الأخر التعرض لحكم الشبهة الموضوعية تبعاً للمناسبة أيضاً.

(٢) تقدم في أول الكتاب الكلام في حصر مجاري الأصول بهذه الأربعة عقلاً وذكرنا هناك أنه لا فائدة من إطالة الكلام في مثل هذه المواضع، بل يوكل ذلك عند الكلام في مفاد أدلة الأصول حتى تتضح النسبة بينها في مقام العمل، ويتضح المتقدم منها من المتأخر، والمناسـب هنا الاكتفاء بالإشـارة الإجمالية لموضوعاتها. وعليه فلا موجب للنظر في تمامية ما ذكره‏قدس سره في المقام.

(٣) كما لو جهلت الحالة السابقة.

(٤) كـما في مـورد العلم بالحالة السـابقة وعدم جواز الاعتـماد عليها، مثل ما لو كان الشـك قبل اسـتكمال الفحص عن الأدلة، على ما يأتي في خاتمة أصل البراءة والاشتغال.

(٥) لازمه كون الدوران بين الوجوب والحرمة والإباحة من موارد التخيير، لعـدم إمكان الاحتيـاط فيه. وهو في غير محلـه، بل بناء على مذهـب الإخباريين من وجـوب الاحتيـاط في الشـبهة التحريميـة الحكميـة دون الوجوبيـة يتجـه وجوب الاحتياط فيه عندهم بالترك، وبناء على مذهب المجتهدين من عدم وجوب الاحتياط

العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل، والأول مورد الأحتياط، والثاني مورد البراءة.

تداخل موارد الأصول أحياناً

وقد ظهر مما ذكرنا: أن موارد الأصول قد تتداخل، لأن المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة(١).

ثم إن تمام الكلام في الأصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين: أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، الراجع إلى الأصول الثلاثة(٢).

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

مع الشك في التكليف مطلقاً يتعين الرجوع فيه عندهم للبراءة. فهو ملحق بدوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، وليس المرجع فيه التخيير.

(١) هذا لا يقتضي التداخل، ضرورة أنه مع ملاحظة الحالة السابقة يجري الاستصحاب لا غير، وإلا يجري غيره دونه، ولا يتصور التداخل. إلا أن يكون المراد به تحقق موضوع أكثر من أصل واحد شأناً، وإن كان بعضها ملغياً فعلاً، لعدم تحقق شرط العمل به. وتمام الكلام في ذلك يظهر عند الكلام في النسبة بين الأصول في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٢) وهي البراءة والتخيير والاشتغال.



المقامُ الأوّل

في البراءة والاشتغال والتخيير



[المقام الأول]

أما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موضعين:

حكم الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة

لأن الشك إما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الإلزام(١) وإن علم جنسه، كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم.

وإما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه(٢) بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب.

[الموضع الأول]

الشك في نفس التكليف

والموضع الأول يقع الكلام فيه في مطالب، لأن التكليف المشكوك

---

(١) كخصوص الوجوب أو خصوص الحرمة.

(٢) يعني: تعلق الوجوب.

فيه إما تحريم مشتبه بغير الوجوب(١)، وإما وجوب مشتبه بغير التحريم، وإما تحريم مشتبه بالوجوب، وصور الاشتباه كثيرة(٢).

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام(٣)، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثم إن متعلق التكليف المشكوك:

متعلق التكليف المشكوك إما فعل كلي أو فعل جزئي

إما أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التتن المشكوك في حرمته، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً(٤).

---

(١) ويلحق به التحريم المشتبه بالوجوب وغيره، كما في الدوران بين التحريم والوجوب والإباحة، على ذكرناه قريباً.

(٢) إذ دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب قد يكون مع كون الاحتمال ثنائي الأطراف ـ كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب أو الحرمة والكراهة ـ أو ثلاثي الأطراف - كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب والإباحة ـ أو رباعي الأطراف، وكذا الدوران بين الوجوب وغير الحرمة. لكن لما لم يكن لاختلاف الصور المشار إليها أثر شمول الأدلة لها أو قصورها عنها، ولا في الخلاف والوفاق، اكتفى بالصور الثلاث الجامعة لشتاتها التي تختلف فيما بينها من حيث الأدلة والخلاف والوفاق.

(٣) ويأتي الكلام في ذلك في آخر الكلام في المطلب الثالث في الدوران بين وجوب شيء وحرمته.

(٤) عرفت أن الكلام في الشبهة الموضوعية ليس من وظيفة الأصولي، بل

ومنشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجية.

منشأ الشك في الشبهة الموضوعية والحكمية

ومنشؤه في الأول: إما أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بين التشديد والتخفيف مثلاً، وإما أن يكون تعارض النصين، ومنه الآية المذكورة(١) بناء على تواتر القراءات(٢).

وتوضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دورانه بين الوجوب وغير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب والتحريم.

الفقيه، فالتعرض له هنا استطراد لمناسبته لمحل الكلام.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿**حتى يطهرن**﴾ الذي قرىء بالتشديد والتخفيف.

(٢) إذ عليه يكون كل منها دليلاً مستقلاً.

فالمطلب الأول

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

الشبهة التحريمية

وقـد عرفت: أن متعلق الشـك تارة: الواقعـة الكلية كشرب التتن، ومنشـأ الشـك فيه عدم النص، أو إجمالـه، أو تعارضه، وأخـرى: الواقعة الجزئية

فهنا أربع مسائل:

الأولى: ما لا نص فيه

الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحة الفعل شرعاً وعدم وجوب الاحتياط بالترك.

والثاني: وجوب الترك، ويعبر عنه بالاحتياط.

قولان في المسألة

والأول منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريين. وربما نسب إليهم أقوال أربعة(١): التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقف، والاحتياط . ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان(٢)، ويحتمل الفرق بينها أو بين بعضها من وجوه أخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين(٣).

أدلة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط:

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة:

فمن الكتاب آيات:

---

(١) حكي عن الوحيد البهبهاني قدس سره أنه نسب إليهم الأقوال الأربعة المذكورة.

(٢) يعني: تغاير العبارة التي يعبر بها كل فريق عن مذهبه من جهة اختلاف التعبير في النصوص المستدل بها على الدعوى، مع كون مراد الجميع واحداً لباً، كما ذكره بعض أعاظم المحشّين قدس سره.

(٣) يأتي الكلام في ذلك في التنبيه الرابع.

الاستدلال بآية ﴿لا يكلف الله نفساً...﴾ والمناقشة فيه

منها: قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها﴾.

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: أنها غير ظاهرة، فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء، فإما أن يراد بالموصول المال ـ بقرينة قوله تعالى قبل ذلك: ﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾ ـ فالمعنى: أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال.

وإما أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه ـ بقرينة إيقاع التكليف عليه ـ فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدل على نفي التكليف بغير المقدور ـ كما ذكره الطبرسي قدس سره ـ وهذا المعنى أظهر(١) وأشمل، لأن

---

(١) لم يتضح وجه أظهريته، فإن التكليف وإن كان لا يتعلق بالمال إلا أنه يمكن حمل التكليف به على التكيلف بإعطائه. ولعله من حمل الموصول على الفعل وتفسير الإيتاء بالإقدار مجازاً، ولا سيما بملاحظة السياق. نعم من المرتكز أن عدم التكليف بإعطاء المال مع عدم إيتائه لعدم القدرة. لا لخصوصية فيه، كما هو المناسب لكون التعليل ارتكازياً، فيكون ذلك مستفاداً بتنقيح المناط، لا من حاق اللفظ.

وإن قلت: ظاهر الآية الشريفة كون قوله تعالى:**﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾** مسوقاً لتعليل قوله تعالى: **﴿ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله﴾** والمناسب كون التعليل أعم من الحكم المعلل، ومع حمله على المعنى الأول لا يكون كذلك.

قلت: الحكم المعلل ليس هو عدم وجوب الإنفاق مع عدم الوجدان مطلقاً، بل عدم وجوب الإنفاق في المورد الخاص الذي اقتضاه سياق الآية، فيكون أخص من العلة مطلقاً، وتكون العلة مسوقة لبيان امتناع التكليف المذكور.

الإنفاق من الميسور داخل في (ما آتاه الله).

وكيف كان: فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور(١)، وإلا لم ينازع في وقوع التكليف به أحد من المسلمين، وإن نازعت الأشاعرة في إمكانه.

نعم، لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف، كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به. لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه(٢)، فافهم.

---

(١) خصوصاً مع الالتفات إلى احتمال حرمته، كما هو محل الكلام، إذ الكلام في الشبهة التحريمية لا في الغفلة عن التحريم.

(٢) لا يخفى أنه لا معنى لتعليق التكليف بنفس الحكم، لأنه عينه، فلو أريد من الموصول الحكم والتكليف فلا يكون مفعولاً به، بل مفعولاً مطلقاً، نظير قولك لا أضرب زيداً إلا ما يطيق. وهذا بخلاف ما لو أريد من الموصول المال، فإنه يكون متعلقاً للتكليف. ولو بلحاظ التكليف بدفعه، فيكون مفعولاً به، فكان الأولى توجيه المحذور بأنه لا جامع بين كون الموصول مفعولاً به وكونه مفعولاً مطلقاً، لاختلاف نحو النسبة فيهما، فيمتنع حمل الهيئة الكلامية التركيبية الواحدة عليهما معاً.

اللهم إلا أن يقال: يمكن حمل النسبة الكلامية على نسبة المفعول المطلق، ويكون المراد بالموصول هو التكليف، فيشمل التكليف، بما لا يعلم والتكليف بالمال غير المقدور، فيرتفع المحذور.

فالعمدة: أن الإيتاء الواقع صلة للموصول إن أريد منه الإيصال اختص الموصول بالتكليف المجهول، وإن أريد منه الإقدار والإعطاء اختص بالمال، فيراد عدم التكليف بإعطائه، ولا جامع بين الأمرين.

نعـم، في رواية عبد الأعلى عـن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: هل كلـف الناس بالمعرفـة؟ قال: لا، عـلى الله البيان، ﴿لا يكلف الله نفسـاً إلا وسعها﴾، و﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾.

لكنـه لا ينفـع في المطلـب، لأن نفـس المعرفـة بالله غير مقـدور قبل تعريـف الله سـبحانه(١)، فلا يحتاج دخولها في الآيـة إلى إرادة الإعلام من الإيتـاء في الآية، وسـيجيء زيادة توضيح لذلـك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(٢).

الاستـدلال بآية ﴿ومـــا كـنـا مـعـذبـيـن...﴾

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾.

بنـاء عـلى أن بعـث الرسـول كناية عـن بيـان التكليـف(٣)،

---

(١) فالمـراد بالبيان هو بيـان وجوب المعرفة، بل بيان ما يـراد معرفته بنصب الأدلـة الكافية والأمور المنبهة عن الغفلة التـي تيسر للناس المعرفة وتجعلها مقدورة حتى يصح التكليف بها، فمراد السائل أنه تعالى هل كلف بالمعرفة من دون أن ينصب الأدلة الكافية الموجبة لإمكانها؟ لا أنه هل كلف بها من دون أن يبين وجوبها، ليكون ممـا نحن فيـه، ويصلح لتفسـير الآية بنحو يمكـن الاحتجاج به للمقـام. فإن المعنى المذكور مع بعده في نفسه لا يناسب الجواب.

(٢) فـإن التكليف بالاحتياط ليس خارجاً عن وسـع المكلف وقدرته، لتدل الآية على منعه.

(٣) يعنـي: البيـان الواصـل للمكلف الذي هـو الحجة الفعليـة، لا الواقعي الذي من شـأنه الوصول لو لا الموانع، الذي يجب على المولى من باب اللطف للحظ

لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» كناية عن دخول الوقت(١)، أو عبارة(٢) عن البيان النقلي ـ ويخصص العموم بغير المستقلات، أو يلتزم(٣) بوجوب

الملاكات الواقعية، إذ الحمل على البيان الواقعي لا ينفع فيما نحن فيه، لأن احتمال التكليف ملازم لاحتمال البيان الواقعي المذكور ولو للأوصياء والحجج عليهم السلام، ويحتمل اختفاؤه للأسباب الخارجية ولو مثل إقصائهم عن مراتبهم التي رتبهم الله تعالى فيها. ثم إن الحمل على خصوص البيان الواصل هو المناسب لترتب العقاب عرفاً وارتكازاً، فيتعين حمل الآية عليه. وأما البيان الواقعي فهو إنما يناسب الوظيفة الإلهية التي هي مقتضي الكمال واللطف والحكمة، ومن البعيد أن تكون الآية بصدد ذلك.

(١) المناسب لما نحن فيه أن يكون كناية عن قيام الحجة على الوقت، لاعن دخول الوقت واقعاً، كما أن بعث الرسول في الآية كناية عن بيان التكليف لاعن ثبوته واقعاً.

(٢) عطف على قوله: «كناية عن بيان التكليف».

(٣) عطف على قوله:«ويخصص العموم....» وقد أشار بذلك إلى ما ربما يورد على حمل الآية على خصوص البيان النقلي من أن ذلك ينافي ما ذهب إليه العدلية من كفاية البيان العقلي في ثبوت التكليف الشرعي الراجع إلى دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولا حاجة معه إلى بيان شرعي نقلي.

وحاصل الجواب: أنه إما يلتزم بتخصيص عموم الآية في نفي العقاب من غير بيان بغير المستقلات العقلية، أو يلتزم في المستقلات بوجوب تأييد العقل بالنقل بحيث لا يحسن العقاب إذا بقي الحكم العقلي وحده، فالحكم العقلي وإن كان صالحاً لبيان التكليف، إلا أنه لا يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب.

هذا إذا قيل بأن مفاد الآية نفي استحقاق العقاب مع عدم البيان، أما إذا قيل

التأكيـد(١) وعدم حسـن العقاب إلا مع اللطـف(٢) بتأييد العقل بالنقل وإن حسـن الذم، بناء على أن منع اللطـف يوجب قبح العقاب دون الذم، كما صرح به البعض ـ وعلى أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان.

المناقشة في الاستدلال

وفيـه: أن ظاهـره الإخبار بوقوع التعذيب سـابقاً بعـد البعث(٣)،

بـأن مفادها نفي فعليته وإن كان مسـتحقاً ـ كما سـيأتي الكلام فيـه ـ فالأمر أظهر، إذ لا مانع حينئذٍ من الالتزام بحسـن العقاب في المسـتقلات العقلية نظراً لكفاية حكم العقل في المنجزية، إلا أن العقاب لا يقع لطفاً منه تعالى إلا بعد تأييد العقل بالنقل.

قـال في مجمع البيان: «على أن المحققين منهـم يقولون: إنه وإن جاز التعذيب عليـه قبـل بعثـة الرسـول، فإنـه سـبحانه لا يفعل ذلـك مبالغـة في الكـرم والفضل والإحسان والطول».

(١) يعني: في المستقلات العقلية.

(٢) يعني: بعدم البيان النقلي الشرعي.

(٣) يعني: فيكون المراد بها الإخبار عن قضية خارجية سـابقة، ويكون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالاسـتئصال ونحـوه. ولعل الوجه في الحمل على ذلـك ظهـور «كان» في المضي. لكن هذا خلاف ظاهر الآيـة الشريفة، فإن ظاهر هذا التركيب الإشـارة إلى قضية لزومية اسـتمرارية، كما في قوله تعالى: ﴿**وما كنت متخذ المضلـين عضداً**﴾ وقوله سـبحانه: ﴿**و ما كان الله ليعذبهـم وأنت فيهم، وما كان الله معذبهم وهم يسـتغفرون**﴾ وقوله عزوجل: ﴿**مـا كان الله ليذر المؤمنين على، ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب، وما كان الله ليطلعكم على الغيب**﴾ وقوله تعالى: ﴿**ما كان لكم أن تنبتوا شجرها**﴾ إلى غير ذلك.

فإنـه وإن كان مقتضى إطـلاق (كان) الدلالة على المضي، إلا أنها قد تخرج عنه ويراد بها محض النسبة، كما في الأمثلة المذكورة وغيرهما مما سلط فيه النفي على «كان» وأريـد مـن متعلقها الاسـتقبال كما في مدخـول لام الجحـود وأن المصدرية ومتعلق

....

(حتـى) الناصبـة للمضارع ـ ومنـه المقام ـ فان ذلك يوجب تمحـض (كان) للدلالة على النسـبة، فيكون مقتضى تسـليط النفي عليها نفي النسـبة مطلقاً، لا في خصوص الماضي.

نعـم لو سـلطت هي عـلى النفي بقيـت على ظهورهـا في قوله: ﴿**انهـم كانوا لا يرجـون حسـاباً**﴾ وقولـه: ﴿**بل كانـوا لا يفقهـون إلا قليـلاً**﴾....إلى غير ذلك. خصـوص المضي، كما في قوله تعالى: ﴿**كانوا لا يتناهـون عن منكر فعلوه**﴾ ومثله لو قيل في المقام: وكنا لا نعذب حتى نبعث رسولاً. على أن إرادة العذاب الأخروي هو المناسـب لقرينة السـياق. قال تعالى: ﴿**وكل إنسـان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً. اقرأ كتابك كفى بك اليوم عليك حسيباً، من اهتدى فإنـما يهتـدي لنفسـه ومن ضل فإنما يضل عليهـا، ولا تـزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسـولاً وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً**﴾.

ودعوى: أن ظاهر الآية الأخيرة إرادة عذاب الاستئصال.

مدفوعة: بأن الظاهر كونها في مقام اسـتئناف حكم جديد لا يرتبط بما سـبق، وليس متمماً له.

والحاصـل: أن حمـل الآية عـلى إرادة مطلق العـذاب أو خصوص الأخروي منـه هو المطابق للظاهر. ولاسـيما مع كون العـذاب الأخروي هو المنصرف من لفظ العذاب على أنه لو سـلم ظهورها في الإخبار عن حال الأمم السابقة، إلا أن المنسبق منهـا عدم ورودها لمحـض الإخبار، بل لبيان جريان عقابه تعـالى على طبق الموازين العقلائيـة المناسـبة لمقـام اللطف الـلازم أو الراجح، فيدل بتنقيـح المناط على توقف العـذاب الأخروي أيضاً على قيام الحجة. ولاسـيما مع أولويته، بلحاظ شـدة هوله، وتمحضه في الجزاء وعدم احتماله لغيره من الامتحان أو نحوه.

فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

إيـراد المحقق القـمـي على الوحيد البهبهاني

ثم إنه ربما يورد التناقض(١) على من جمع(٢) بين التمسك بالآية في

وبالجملة: الظاهر أن الاستدلال بالآية لما نحن فيه في محله، كما يظهر من مجمع البيان والكشاف، ولا مجال لما ذكره المصنفﷺ وغير واحد من الأعاظم وبعض المفسرين. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) المورد هو المحقق القميﷺ وحاصل المطلب: إنه استدل القائلون بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالآية الشريفة، من حيث أن مقتضي إطلاقها عدم ثبوت العقاب مع عدم البيان الشرعي حتى في المستقلات العقلية، كما سبقت الإشارة إليه. وعن الفاضل التونيﷺ أنه ردهم بأن الآية تدل على نفي العقاب لا نفي استحقاقه، فلا مانع من ثبوت التكليف الشرعي في المستقلات واستحقاق العقاب بتبعه، وإن كان معفواً عنه مع عدم البيان الشرعي كما هو مقتضي إطلاق الآية. كما أنهﷺ استدل بالآية الشريفة على البراءة في المقام.

فأورد عليه المحقق القميﷺ بلزوم التناقض، لأن نفي العقاب إن كان ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف كانت الآية دليلاً على نفي الملازمة، ولم يتجه منه رد الاستدلال بها بما سبق وان لم يكن ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف لم يصح له الاستدلال بها على البراءة، لأن مرجع القول بالبراءة إلى نفي استحقاق العقاب، لا مجرد نفي فعليته.

وأجاب عنه في الفصول بأنه يكفي في الاستدلال بالآية على البراءة دلالتها على نفي فعلية العقاب وإن لم يثبت نفي الاستحقاق، لأن الاستدلال هنا في قبال الأخباريين، لعدم التزامهم بأن ارتكاب الحرام في مورد الشبهة ذنب موعود بالعفو عنه، وإنما يلتزمون بأنه كسائر الذنوب في معرض العقاب، كما هو مقتضي حديث التثليث ونحوه من أدلتهم، فتكفي الآية المتضمنة لنفي فعلية العقاب لردهم.

(٢) وهو الفاضل التونيﷺ كما عرفت.

المقام وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع: بـأن(١) نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فـإن الإخبار(٢) بنفـي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني(٣)، وإن لم يدل فلا وجه للأول(٤).

دفـع الإيـراد

ويمكـن دفعه(٥): بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأن الخصم يدعـي أن في ارتـكاب الشـبهة الوقوع في العقاب والهـلاك فعلاً من حيث لا يعلـم ـ كـما هو مقتضى رواية التثليث ونحوهـا التي هي عمدة أدلتهم ـ ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية(٦)، بخلاف مقام التكلم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدم ترتب العقاب على مخالفتـه لا ينافي ثبوته، كما في الظهار حيـث قيل: إنه محرم معفو عنه ، وكما في العزم على المعصية على احتمال.

---

(١) متعلق بقوله: «رد من استدل....» فهو بيان لوجه الرد.

(٢) بيان لوجه ايراد المحقق القمي قدس سره على الفاضل التوني قدس سره بلزوم التناقض.

(٣) وهـو رد الاسـتدلال بالآيـة عـلى عـدم الملازمـة، الـذي تقـدم مـن الفاضل التوني قدس سره.

(٤) وهو الاستدلال بالآية على البراءة في المقام الذي تقدم من الفاضل التوني أيضاً.

(٥) إشارة إلى ما سبق من الفصول في الجواب عن إشكال التناقض.

(٦) لإعـتراف الأخباريـين بـأن مقتـضي حكم العقـل هو البراءة لـو لا مثل حديث التثليث، كما سيأتي.

نعـم، لو فـرض هناك ـ أيضاً ـ إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاسـتحقاق ـ كـما يظهـر من بعض ما فرعـوا على تلك المسـألة(١) ـ لجاز التمسك بها هناك(٢).

والإنصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين(٣).

(١) قال بعض أعاظم المحشّـين قدس سره: «كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ترتب الثواب والعقاب على حكم العقل وعدمه، وزوال العدالة بمجرد المخالفة والإصرار عليها وعدمه إلى غير ذلك. واستدلال النافين. بأن العقاب والثواب إنما يترتبان على إطاعة الشارع ومعصيته...».

(٢) يعني: لجاز التمسك بنفي الفعلية ـ الذي هو مقتضى الآية الكريمة ـ على نفي الملازمة، ولا يتم ما أورده التوني قدس سره.

(٣) يعني: لا على نفي الملازمة، ولا على أفعل البراءة. أما الأول فلأن الملازمة بين حكمي الشرع والعقل لا تقتضي اسـتحقاق العقـاب فضلاً عن فعليته، لإمكان دعوى توقفهما على تأييد العقل بالنقل، كما سبق. فتأمل.

ودعـوى: أنه مع عـدم فعلية العقاب ـ فضلاً عن عدم اسـتحقاقه ـ لا تكون الملازمـة مـورداً للأثـر العمـلي، لعدم صلـوح التكليـف للداعوية مـع فرض عدم العقـاب، فـلا غرض للفقيه. باسـتنباطه، كـما لا غرض للاصـولي في تنقيح القاعدة التي يتوصل بها إلى ذلك. مدفوعة بأنه يكفي في الأثر العملي عدم لزوم التشريع من نسبة الحكم للشارع في المستقلات العقلية لو فرض عدم البيان الشرعي. مع أنه بناء على الملازمة يتعين رد الأدلة النقلية لو دلت على خلاف الحكم العقلي، للعلم بكذبها حينئذٍ، بخلاف ما لو لم نقل بالملازمة، كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على أن الرسول في الآية كناية عن البيان النقلي، وأما بناءً على أنه كناية عن مطلق البيان الواصل ـ كما سـبق تقريبه ـ فالأمر أوضح. مع أن الملازمة لما كانـت قطعية فلا مجال لردها باطلاق الآية ونحوه من الأدلة الظنية، لو كانت مناقبة

الاستدلال بآية ﴿وما كان الله ليضل...﴾

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾، أي: ما يجتنبونه من الأفعال والتروك. وظاهرها: أنه تعالى لا يخذلهم(١) بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا بعد ما

لها بل يتعين رفع اليد عن عموم الآية وتقييدها بغير المستقلات، كما سبق أيضاً.

نعم لو كانت الآية نصاً في بطلان الملازمة أمكن دعوى كشفها عن خطأ دليلها، وأنه كالشبهة في مقابل البديهية وأما الثاني فواضح بناء على ما ذكره المصنفﷺ من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

لكن عرفت الإشكال في ذلك. فالاستدلال بها على البراءة في محله، من دون فرق بين دلالتها على نفي الاستحقاق ونفي الفعلية، لأن هم الأصولي من مسألتي البراءة والاحتياط تنقيح الوظيفة العملية التابعة لخوف الضرر والأمان منه، بسبب خوف العقاب والأمان منه الذي يكفي فيه نفي الفعلية، حتى أن الأدلة المتضمنة لنفي الاستحقاق ـ كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ لا تهم الأصولي إلا بلحاظ كونها مؤمنة من العقاب وكاشفة عن عدم فعليته، كما سيظهر من ملاحظة طرف استدلالاتهم في المقام.

وأما صحة النسبة ولزوم التشريع ونحوهما فلا تهم الأصولي ولا الفقيه في المقام، لعدم الفرق فيها بين القول بالبراءة والقول بالاحتياط، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أنه لا حاجة لما ذكره في الفصول في تقريب الاستدلال بالآية ودفع إشكال المحقق القميﷺ على الفاضل التونيﷺ من أنها تكفي في مقابل الأخباريين المستدلين بمثل حديث التثليث، حيث يظهر منه أن الاستدلال بالآية جدلي لإلزام الخصم. فتأمل جيداً.

(١) هذا هو المنصرف بعد معلومية عدم إضلاله تعالى للناس إلاّ بخذلانهم وعدم توفيقهم، فيكون الخذلان من سنخ العقاب، فتوقفه على المخالفة بعد البيان ظاهر ـ بضميمة ظهور كون القضية ارتكازية ـ في عدم العقاب على مخالفة التكليف

يبين لهم(١).

وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».

المناقشة في الاستدلال

وفيه: ما تقدم في الآية السابقة(٢). مع أن دلالتها أضعف، من حيث الذي لم يبين.

لكن هذا لا يوجب إلا الاشعار، لعدم قرينة من الكلام على كون الخذلان من سنخ العقاب، بل لعل المراد أن الخذلان بما هو أمر تكويني خاص لا يقع إلا بعد البيان. مع عدم القرينة على الاشارة للقضية الارتكازية التي لا يفرق فيها بين الخذلان وغيره من أنواع العقاب. وسيأتي تمام الكلام في ذلك.

(١) الاستدلال موقوف ـ بالاضافة إلى ما سبق ـ على كون المراد من البيان وصول التشريع بعد ثبوته، كما هو الظاهر، ويقتضيه ما في مجمع البيان من أنه قيل: أنها نزلت فيمن مات بعد نسخ بعض الشرايع قبل أن يعمل عليها لجهله وعدم وصول النسخ له.

وأما دعوى: أن المراد به نفس التشريع، كما قد يقتضيه ما في المجمع أيضاً من أنه قيل إنها نزلت فيمن مات قبل التشريع، وحينئذٍ فهي أجنبية عما نحن فيه، لاحتمال التشريع في المقام، فالتمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام الذي لا إشكال في بطلانه. فمندفعة بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «حتى يبين لهم...» جداً. ولا سيما مع عدم مناسبته لترتيب العقاب عرفاً ولا ارتكازاً، كما أشرنا إليه في تقريب الاستدلال بالآية الثانية.

(٢) يعني: من كونها من مقام الإخبار عن حال الأمم السابقة. وكأنه ناش من ظهور (كان) في إرادة الزمان الماضي كما سبق. لكن سبق هناك أن ذلك خلاف الظاهر جداً في أمثال هذه التراكيب، وإن (كان) بعد النفي ظاهرة في التجرد عن خصوصية الزمان الماضي، وتمحضها في النسبة. خصوصاً في مثل الآية مما اشتمل

إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب(١)، اللهم إلا بالفحوى.

الاستدلال بآية ﴿ليهلك من هلك...﴾ والمناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة﴾. وفي دلالتها تأمل ظاهر(٢).

على لام الجحود، إذ قد يدعى ظهور لام الجحود في الامتناع، فذكر كان لبيان سبق الامتناع، لا لبيان نفي الوقوع في الزمان خصوص الماضي، فالنفي وإن كان مستقلاً، إلا أن الامتناع سابق.

ولعله يرجع إليه ما عن البصريين من تقدير الإرادة،و أن معنى ما كان زيد ليقوم، ما كان زيد مريداً ليقوم. ان كان الظاهر أن الوجه الأول هو العمدة في المقام وغيره.

(١) لما أشرنا إليه من أن الخذلان لو كان من سنخ العقاب فالقضية لا تقتضي العموم لكل عقاب إلا بنحو الإشعار. وأما دعوى الدلالة بالفحوى فهى وإن كانت قرينة إلاّ أنّها لم تبلغ حد الظهور هذا كله بناءً على أن المراد من الإضلال الخذلان الذي عرفت أنه المنصرف.

لكن لم يذكره في مجمع البيان، بل ذكر معنيين آخرين:

الأول: إن المراد الحكم بضلالهم، وهو ظاهر في أن الضلال لا يكون إلا بالمخالفة بعد البيان، فيدل على عدم استحقاق العقاب مع عدمه.

الثاني: إن المراد الضلال عن الثواب والجنة، وهو ظاهر في عدم فعلية العقاب مع عدم البيان، وقد عرفت عند الكلام في الآية الأولى أن ذلك كاف في المقام. نعم لا قرينة على تعيين أحد هذين المعنيين.

(٢) فإن غاية ما تدل عليه أن الفرض عن الفعل الخاص ـ وهو جمع المسلمين مع الكفار في بدر، كما يقتضيه سياق الآية على ما يتضح بملاحظة مجمع البيان ـ قيام

إيـــــراد عـــام

ويـرد على الـكل: أن غاية مدلولها عـدم المؤاخذة عـلى مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعاً، فلا ينافي ورود الدليل العام عـلى وجوب اجتناب مـا يحتمل التحريـم، ومعلوم أن القائـل بالاحتياط ووجـوب الاجتنـاب لا يقول به إلا عـن دليل علمي، وهـذه الآيات بعد تسـليم دلالتهـا غـير معارضـة لذلك الدليـل، بل هـي من قبيـل الأصل بالنسبة إليه(١)، كما لا يخفى.

البينـه، وهـو لا يدل على توقف العقاب على البينة، خصوصـاً بعد معلومية أن المراد بالبينة هنا زيادة البيان وتأكيد الحجة، لسـبق قيام الحجة قبل ذلك قطعاً، لما ظهر من دلائـل صـدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم: بنحـو كاف في قيام الحجـة على صدقه ومـن الظاهر أن العقاب لا يتوقف على زيادة البيان ولا على تأكيد الحجة، فهي أجنبية عما نحن فيه.

(١) كأنه من جهة أن دليل الاحتياط لما كان علمياً كان رافعاً لموضوع الآيات ونحوها مما دل على عدم العقاب مع الجهل.

أقـول: دليـل وجـوب الاحتيـاط إنـما يكـون علميـاً بالاضافـة إلى وجـوب الاحتياط، لا بالإضافة إلى الواقع المجهول، فهو وإن كان منجزاً للواقع لا يكون بياناً لـه، ومن الظاهر أن وجوب الاحتياط لما كان طريقيـاً راجعاً إلى تنجز الواقع فدليله يقتضي العقاب على الواقع في ظرف الجهل به، لا على الاحتياط المعلوم وجوبه.

وحينئذٍ فأدلة البراءة إن اقتضت توقف العقاب والمؤاخذة بالواقع على العلم به ـ كـما في مثل حديـث الرفع ـ كانت معارضة لأدلة الاحتياط لا محكومة ولا موررودة لها. وإن اقتضت توقف العقاب على تنجيز الواقع من قبل الشـارع وإن بقي مجهولاً كانـت محكومـة، بل مـورودة لأدلة الاحتيـاط. والظاهر أن أكثر الآيات من القسـم الثاني، إذ مع بيان وجوب الاحتياط بصدق بعث الرسول والهلاك عن بينة ونحوهما ممـا تضمنته الآيات، إذ لا تختص وظيفة الرسـول ببيان الحكـم الواقعي، وكذا إقامة البينـة، ولا ظهـور لها في لزوم بيان الرسـول لخصوص التكليـف الواقعي الذي هو

الاستدلال بآية ﴿قل لا أجد...﴾

ومنها: قوله تعالى مخاطبا لنبيه:، ملقناً إياه طريق الرد على اليهود(١) حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً﴾.

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه: ذلك فيما أوحي إليه وإن كان دليلاً قطعياً على عدم الوجود، إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

المناقشة في الاستدلال

لكن الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأما الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع.

موضوع العقاب، ولا لزوم قيام البينة عليه، فمفادها مطابق لحكم العقل، الذي يأتي أنه يختص بفقد البيان الواقعي والظاهري معاً، ويكفي في رفعه بيان وجوب الاحتياط بأدلته.

نعم الآية الثالثة بناء على تفسيرها في الكافي وغيره تكون من القسم الأول، فتعارض أدلة الاحتياط. وإن كان لا يبعد تقديم أدلة الاحتياط ـ لو تمت في أنفسها ـ على الآية جمعاً عرفياً، لكونها أخص، لاختصاصها بالشبهة ـ مطلقاً أو خصوص التحريمية منها ـ وعموم الآيات لمطلق الجهل ولو مع الغفلة. بل لما كانت الشبهة أمراً زائداً على الجهل كانت من سنخ العنوان الثانوي الذي يكون لدليله نحو حكومة على دليل العنوان الأولي.

(١) لم يتضح من الآية الشريفة رد اليهود، بل ظاهرها رد الجاهلية، بقرينة السياق فراجع مجمع البيان.

مع أنه لو سـلم دلالتهـا، فغاية مدلولها كون عـدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيـما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا(٢)، وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

الاستـدلال بآية ﴿ومـا لكم أن لا تـأكـلـوا...﴾

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾.

يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعـل هـذه الآية أظهر من سـابقتها، لأن السـابقة دلـت على أنه لا يجـوز الحكـم(٣) بحرمة مـا لم يوجـد تحريمه فيـما أوحى الله سـبحانه إلى النبـي:، وهـذه تدل على أنه لا يجوز التزام ترك الفعـل مع عدم وجوده فيما

(٢) لكن العلم بالاختفاء يوجب الشـك بعد الفحص وعدم الوجدان، فإذا فـرض دلالة الآية على أن الجهل وعدم الوجدان كاف في الحكم بالإباحة كانت دالة عـلى البراءة معه. ولو اختصـت بها إذا لم يختف شيء من الأحكام كان عدم الوجدان موجبـاً للعلـم بعدم التكليف، كعدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ورجع هذا إلى الإشـكال في أصـل الدلالة الذي أشـار قدس سره إليه في بيان كيفية الاسـتدلال، ولم يجتمع مع التنزل والتسليم المفروضين في كلامه.

(٣) لا يظهر من الآية السـابقة كونها في مقام النهي عن الحكم بالتحريم عن محـض الاجتناب. نعم لا يبعد ظهور سـياقها في ذلك، بلحـاظ ظهورها في الرد على أهـل الجاهليـة، حيث حرموا بعض ما أحل الله تعـالى، وإن كان المنصرف من النهي عـن الحكم بالتحريـم كونه وارداً في مقـام الحث على الأكل واسـتنكار التوقف عنه أيضاً فتنفع في المقام. فتأمل.

فصل وإن لم يحكم بحرمته، فيبطل وجوب الاحتياط أيضاً.

المناقشة في الاستدلال

إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى، وهي: أن ظاهر الموصول(١) العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أن اللازم من ذلك، العلم بعدم كون المتروك محرماً واقعياً، فالتوبيخ في محله.

عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط

والإنصاف ما ذكرنا(٢): من أن الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد، وإنما أوجب الاحتياط من أوجبه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقلي على وجوبه، فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه، وأما الآيات المذكورة فهي ـ كبعض الأخبار الآتية ـ لا تنهض لذلك، ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

---

(١) يعني: في قوله تعالى: ﴿**وقد فصل لكم ما حرم**﴾ فإنه ظاهر وصريح في أنه فصل جميع المحرمات لا بعضها، بل لعله لا يصدق التفصيل مع بيان البعض.

(٢) يعني: عند الكلام في الآية الرابعة. وقد عرفت ما ينبغي أن يقال. كما أن الظاهر أن الآيتين الاخيرتين – لو تمت دلالتها في نفسيهما – من سنخ المعارض لادلة الاحتياط.

الاستدلال على البراءة بالسنّة:

وأما السنة:

فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

الاستدلال بحديث (الرفع)

منها: المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه... الخبر».

وجه الاستدلال به

فإن حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها ـ كرفع الخطأ والنسيان ـ رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة(١)، فهو نظير قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

المناقشة في الاستدلال

ويمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» ـ بقرينة أخواتها(٢) ـ هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم(٣).

---

(١) على ما سيأتي الكلام فيه، وعلى كلا التقديرين ينفع فيما نحن فيه.

(٢) وهي العناوين الواردة على الموصولات، أعني: ما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون وما اضطروا إليه، دون الخطأ والنسيان، إذا كما يمكن إرادة تعلقهما بعناوين الموضوعات، كذلك يمكن تعلقهما بالأحكام الشرعية، كما لا يخفى.

(٣) لكن من الظاهر أن تعلق الاضطرار وعدم الطاقة بالموضوع ليس كتعلق الجهل وعدم العلم به، فإن تعلق الأولين بالموضوع من حيث هو بذاته من دون دخل للعنوان أصلاً، بخلاف الجهل، فإنه إنما يتعلق به من حيث عنوان خاص من عناوينه، كالوجود والحمرة والخمرية والإسكار والحرمة ونحو ذلك، لأنه كالعلم

مع أن تقدير المؤاخذة(١) في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم، لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا

لا يتعلق إلا بمفاد قضية، فمرجع الجهل بالموضوع إلى الجهل بخمريته أوحرمته أو إسكاره أو نحوها.

وحينئذٍ فاللازم ملاحظة العنوان المناسب للرفع في المقام، وهو خصوص عنوان الحرمة او التكليف أو نحوهما، لأنها هي منشأ الثقل والكلفة والمناسبة لعموم القضية، دون مثل عنوان الخمرية لأنه عنوان خاص لا رجحان له على غيره، وتقدير جميع العناوين لا يخلو عن تكلف، يغني عنه تقدير عنوان التكليف. مع أن مناسبته مثل الخمرية للرفع إنما بلحاظ ملازمتها للتكليف، لا لنفسها، فتقدير عنوان التكليف أنسب وأشمل. وحينئذٍ يكون شاملاً للشبهة الحكمية إذ كما يصدق مجهول الحرمة على السائل الخاص المحتمل الخمرية، كذلك يصدق على الكلي، كالتتن ولحم الأرنب، بل على أفراده الجزئية أيضاً، وإن اختلف منشأ الشك هنا عنه في مثل حسية محتمل الخمرية، فهو هنا ناشٍ عن اشتباه الحكم الشرعي وهناك عن اشتباه الأمر الخارجي، إلا أن اختلاف السبب لا يوجب اختلاف جهة الصدق.

هذا مع قرب دعوى: أن المراد بالموصول هو خصوص الحكم خروجاً عن مقتضي السياق المدعي، لما عرفت من الإشكال في السياق بأن تعلق الجهل بالموضوع ليس كتعلق الاضطرار به مثلاً، فالحمل عليه ليس مقتضى السياق، بل ليس المراد بالموصول إلا الحكم، لأنه الذي يصح أن يسند إليه العلم والجهل عرفاً ـ وإن كان تعلقهما حقيقة بمفاد القضية، كما عرفت ـ ولاسيما مع كونه مقتضى اسناد الرفع، فإن الرفع حقيقة يتعلق بالأحكام، وتعلقه بالموضوعات ليس حقيقياً قطعاً إلا بعناية ملاحظة شيء قابل له متعلق بها، كالآثار أو المؤاخذة ونحوها، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.

(١) يعني: بناءً على أن المقدر هو خصوص المؤاخذة، كما سيأتي الكلام فيه.

معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة(١).

نعم، هي من آثارها(٢)، فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التتن ـ مثلا ـ المؤاخذة على فعله، فهي مرفوعة عنهم.

لكن الظاهر ـ بناء على تقدير المؤاخذة ـ نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات(٣).

---

(١) هذا ـ لو تم ـ إنما يمنع من كون المراد بالموصول الحكم، إذ لا معنى للمؤاخذة عليه، ولا يمنع من كون المراد به الموضوع من حيثية كونه ذا حكم ـ كما ذكرناه أولاً، وذكرنا أنه يشمل الشبهة الحكمية أيضاً ـ ضرورة أنه حينئذٍ يمكن إضمار المؤاخذة، كما في بقية الفقرات، فالمراد رفع المؤاخذة على ما لم يعلم حرمته، كرفعها على ما يضطر إليه.

مع أنه إنما يتم لو كانت إرادة المؤاخذة لنحو تستلزم إضمارها، وهو خلاف الظاهر لتوقفه على عناية خاصة لا تناسب مساق الكلام، بل الظاهر أن إرادتها ـ لو تمت ـ بنحو يصحح نسبة الرفع إلى هذه الامور، نظير العلاقة المجازية المصححة للإطلاق، فالمرفوع هذه الأمور بنفسها بلحاظ عدم ترتب المؤاخذة المسببة عنها. وحينئذٍ لا يفرق بين إرادة الموضوع والحكم من الموصولات، إذ كما يكون الموضوع علة للمؤاخذة بارتكابه، كذلك التكليف علة لها بمخالفته.

(٢) يعني: المؤاخذة من آثار الحرمة.

(٣) يعني: بنحو يكون المقدر هو المؤاخذة عليها، وذلك إنما يصدق في الموضوعات دون الأحكام، لعدم المؤاخذة عليها، وإن كانت المؤاخذة بسببها. لكن هذا ـ مع ابتنائه على تقدير خصوص المؤاخذة لا الأثر المناسب فلا وجه لاستدراكه من قوله: «نعم، هي...» ـ مدفوع بما عرفت من الوجهين السابقين.

والحاصل: أن المقدر في الرواية ـ باعتبار دلالة الاقتضاء(١)ـ يحتمل أن يكـون جميـع الآثار في كل واحد من التسـعة، وهو الأقـرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي(٢).

وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه.

وأن يقـدر المؤاخـذة في الـكل، وهـذا أقـرب عرفـاً مـن الأول(٣) وأظهر من الثاني أيضاً، لأن الظاهر(٤) أن نسـبة الرفع إلى مجموع التسـعة

---

(١) يعنـي: بلحـاظ عدم إمـكان إرادة المعنـى الحقيقي، إذ لا معنـى لرفع ما اضطروا إليه أو الخطأ أو نحوها، مع أنها أمور تكوينية لا تقبل الرفع الشرعي، فلابد من تقدير شيء يصح رفعه. لكن عرفت أنه لا موجب للتقدير والإضمار، بل يمكن إسـناد الرفع إلى هذه الأمور بأنفسها، ويكون رفع المؤاخذة عليها مصححاً للإسناد والنسـبة، وحينئـذٍ يمكن حمل «ما لا يعلمون» عـلى إرادة الحكم، من دون حاجة إلى إرادة شيء مصحح للرفع، لإمكان رفعه بنفسه ظاهراً، فلا يكون احتماله منجزاً ولا يترتب عليه العمل، فيكون الرفع بالإضافة إليه حقيقياً لا ادعائياً، وإن كان ظاهرياً، وبالإضافـة إلى غـيره ادعائيـاً، لأن المراد به الموضـوع الذي لا يقبل الرفـع إلا ادعاءً بلحاظ أثره من المؤاخذة أو غيرها.

(٢) لمـا هـو ظاهر من أن آثار الـشيء من مظاهر وجوده فعـدم ترتبها جميعها أقرب إلى عدمه من ترتب بعضها.

(٣) لم يتضـح الوجـه فيـه مـع مـا ذكـره مـن أقربيـة المعنـى الأول للمعنـى الحقيقي.

(٤) هـذا إنما يصلـح وجهاً لكيفية تقديـر المؤاخذة ونحو نسـبتها إلى الأمور المذكـورة ـ كما تقدم وتقدم الـكلام فيه ـ ولا يصلح وجهاً لتعيين تقدير المؤاخذة من بـين غيرهـا من الآثار، كـما هو المدعى. فـالأولى تعليل ذلك بأن المؤاخـذة هي الأثر

على نسـق واحد، فإذا أريد من «الخطأ» و «النسـيان » و «ما اكرهوا عليه » و«ما اضطروا» المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر في «ما لا يعلمون» ذلك أيضا.

ظاهر بعض الأخبار أن المرفوع جميع الآثار والجواب عنه

نعـم، يظهر من بعض الأخبـار الصحيحة: عدم اختصاص المرفوع عـن الأمة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسـن، عن أبيـه، عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً، عن أبي الحسنعليه السلام:

«في الرجل يسـتكره عـلى اليمين فحلف بالطـلاق والعتاق وصدقة

الظاهـر غالبـاً، فيبتني تقديرها على الوجه الثاني، وليسـت هي في مقابله وأظهر منه، كما ذكرهقدس سره كما لا يبقي مجال لقوله: «لان الظاهر أن نسـبة الرفع....» فإنه يبتني على تقديـر المؤاخـذة بخصوصيتهـا، لا بما أنها الأثـر الظاهر، أما لو قدرت بـها أنها الأثر الظاهـر فيصح نسـبتها للحكم أيضاً لأنها الأثر الظاهر لـه. مع أن ذلك لا يتأتى فيما لو فرض للفعل أثر ظاهر غير المؤاخذة، إما لعدم المؤاخذة عليه بذاته فينحصر الأثر الظاهـر بغيرهـا أو لكونهما معاً من الآثـار الظاهرة للشيء، حيـث لا موجب لتعيين المؤاخذة.

والحاصـل: أن الأمر دائر بـين تقدير جميع الآثار، وخصـوص الأثر الظاهر، والأول هو الأنسـب بإطـلاق الرفع، فيكون هو المتعين. نعم لـما لم يكن الرفع عبارة عـن مجرد الإعدام والنفـي، بل المنصرف منـه إرادة التخفيف والتوسـعة، ولذا كان الحديث وارداً مورد الامتنان، فلابد من تخصيص الآثار المرفوعة بخصوص ما كان فيه نحو من الثقل والكلفة والضيق. كالحرمة التكليفية المستتبعة للعقاب واللزوم في العقد والإيقاع والإلزام في الاقرار ونحو ذلك،و لم يشمل الآثار الاخرى غير المبنية على ذلك، كما لا يشمل الآثار التي يكون رفعها، منافياً للامتنان في حق الشخص أو الغير كما سيأتي من المصنفقدس سره.

مـا يملك، أيلزمه ذلـك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسـول الله: رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا... الخبر».

فـإن الحلف بالطـلاق والعتـاق والصدقة وإن كان باطـلاً عندنا مع الاختيـار أيضـاً، إلا أن استشـهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومهـا مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة(١).

لكـن النبـوي المحكي في كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثة من التسـعة، فلعل نفي جميع الآثار مختص بها، فتأمل(٢).

مـمـا يـؤيـد إرادة العمـوم

وممـا يؤيد إرادة العموم: ظهور كون رفع كل واحد من التسـعة من خـواص أمة النبـي:، إذ لو اختص الرفـع بالمؤاخذة أشـكل الأمر في كثير مـن تلك الأمـور، من حيث إن العقل مسـتقل بقبح المؤاخـذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي: على ما يظهر من الرواية(٣).

والقـول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل

---

(١) يعني: فالاسـتدلال بالكبرى المسـتفادة من النبوي الشريف وإن كان لا يحتـاج إليه، إلا انه يكشـف عن أن الكبرى المذكورة لا تختـص برفع المؤاخذة. وهذا مؤيد لما ذكرناه في معنى الحديث.

(٢) لعله إشارة إلى بعد ذلك مع وحدة اللسان والتعبير في الحديثين.

(٣) يعني: بها النبوي. لأن التعبير فيه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عن أمتي» ظاهر في تميز الأمـة بذلـك، لكن في بلـوغ ذلك حد الظهور إشـكال ولا بأس بدعوى الإشـعار. فلعل الأولى تأييده بوجه آخر، وهو أن ظاهر الحديث الشريف كون رفع هذه الأمور مما يتوقف على رفع الشارع وامتنانه، وذلك ينافي كون رفعها لازماً بحكم العقل.

واحد من الخواص، شطط من الكلام(١).

الجواب النقضي عن المؤيد

لكن الذي يهون الأمر في الرواية: جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً، فإن موارد الإشكال فيها ـ وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا إليه ـ هي بعينها ما استوهبها النبي ـ من ربه جل ذكره ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه: في القرآن بقوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾.

الجواب الحلي عنه

والذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق(٢) الناشيء عن اختيار المكلف(٣). والمراد بـ(ما لا يطاق) في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر

(١) لظهور الحديث في كون كل منها مورداً للامتنان على هذه الأمة المرحومة، وليس الامتنان منوطاً بالمجموع من حيث هو مجموع. لكن هذا يبتني على ذكرناه في وجه التأييد، أما بناء على ما ذكره المصنف‌قدس‌سره فلا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا مانع من كون المختص بهذه الأمة هو رفع التسعة بمجموعها لا رفع كل واحد منها. فتأمل جيداً.

(٢) المستفاد رفعه برفع ما لا يطاق، فإن الظاهر أن المراد بالطاقة هنا الوسع والقدرة، كما سيذكره المصنف‌قدس‌سره.

(٣) بل مطلقاً، فإنه لا قبح في التكليف بالأمور الشاقة أصلاً، وليس رفعه، إلا تفضل من الشارع الأقدس وليس هو كالتكليف بغير المقدور.

عليـه أصلا كالطـيران في الهواء. وأما في الآية فلا يبعـد أن يراد به العذاب والعقوبـة(١)، فمعنـى ﴿لا تحملنا ما لا طاقة لنا بـه﴾: لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملـة: فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشـكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا.

وهن العموم بلزوم كثـرة الإضـمـار والـجـواب عنه

وأضعـف منـه: وهـن إرادة العمـوم بلـزوم كثـرة الإضـمار، وقلـة الإضمار أولى(٢). وهو كما ترى(٣) وإن ذكره بعض الفحول، ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل(٤).

---

(١) ويمكن أن يراد به الابتلاء الدنيوي، أو التكاليف الشـاقة، كما حدث في الأمم السابقة، كما أشار إليه قوله تعالى: **﴿ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾**.

(٢) يعني: إنه كما اسـتدل على إرادة رفع جميع الآثار بما سـبق، كذلك استدل عـلى عدم إرادته بـأن الحمل على عموم الرفع لجميع الآثار مسـتلزم لكثرة الإضمار، بخلاف الحمل على خصوص المؤاخذة. فإنه لا يسـتلزم إلا إضمار المؤاخذة وحدها، وقلة الإضمار أولى من كثرته.

(٣) لأنـه لا يلـزم من إرادة جميع الآثار إضـمار كل منها، بل إضمار أمر واحد عام يشـملها فلا يلزم إلا عموم المضمر لا كثرته، وليس فيه مخالفة للأصل. بل لعله أقرب عرفاً لو فرض عدم الترجيح لبعض الآثار.

هذا بناء على ابتناء المقام على الإضمار، وقد عرفت إمكان الاسـتغناء عنه بأن يكون الأثر الملحوظ رفعه مصححاً لإسناد الرفع إلى ذي الأثر، لا أنه مضمر ومقدر بنفسه وحينئذٍ لا موضوع لهذا الترجيح.

(٤) ومع عدمه يرجع إلى أصالة عدم رفعه، لا إلى أصالة عدم إضماره.

وفيـه: أنه إنما يحسـن الرجوع إليه بعد الاعـتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة.

إلا أن يـراد إثبـات ظهورهـا، مـن حيـث إن حملها عـلى خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور، وحملهـا عـلى العموم يوجـب التخصيص فيهـا، فعموم تلـك الأدلة مبين لتلـك الرواية، فـإن المخصص إذا كان مجملاً من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبينا لإجماله(١)، فتأمل.

وهن العموم بلزوم كثرة التخصيص والجـواب عنه

وأضعـف من الوهن المذكـور: وهن العموم بلـزوم تخصيص كثير من الآثار بل أكثرها، حيث إنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتها. وهو ناشٍ عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه.

ليس المراد رفع الآثـار المترتبة على هذه العناوين

فاعلم: أنه إذا بنينا على رفع عموم الآثار(٢)، فليس المراد بها الآثار

---

(١) فإن مقتضى أصالة عموم العام في مورد الشك في انطباق عنوان المخصص إرادتـه مـن الدليل العام وبضميمة العلم بعدم إرادة مـورد الخاص من الدليل العام يستكشـف عـدم كونه مراداً من الخاص وقصور الخاص عنـه، فيكون بياناً للخاص المفـروض إجمالـه. لكن الانصاف أن هذا لا يكفي في كون العام بياناً للخاص عرفاً، فإن أصالة العموم وإن كانت موجبة للظن النوعي فهي من سنخ الأمارات، إلا أنها لا تصلـح لبيان حال الخاص، لعدم تعرضها له بوجه، فالعام والخاص كالأصل مع الدليل، فكما أن جريان الأصل في مورد لايصلح لشرح حال الدليل المجمل، كذلك العام لا يصلح لشرح الخاص المجمل. فتأمل جيداً.

(٢) لا يخفى أن ظاهر الحديث أن العناوين المذكورة من سـنخ الرافع للأثر،

المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ(١)، ووجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

فلابد من فرض تحقق المقتضي لثبوت الأثر في نفسه، كي يكون طروء أحد العناوين رافعاً لتأثيره ومانعاً من فعليته. فلو فرض أن المقتضي للأثر هو أحد العناوين المذكورة أو كان شرطاً في تأثير مقتضيه لم يقتض الحديث رفع ذلك الأثر، لعدم المقتضي له لولاه، بل يمتنع ارتفاع مثل ذلك به، لاستحالة كون الشيء رافعاً لما يقتضيه كما أنه لو فرض قصور المقتضي للأثر عن حالة وجود أحد العناوين بأن أخذ العمد مثلاً في موضوع الأثر، فمع الخطأ وإن كان لا يترتب الأثر، إلا أنه ليس لكون الخطأ رافعاً، بل لعدم المقتضي للأثر المذكور، فلا يكون الحديث شاملاً له. وكأن ما ذكره المصنفﭬ راجع إلى ذلك.

(١) لما كانت الكفارة تثبت مع قتل العمد أيضاً امتنع كون الخطأ شرطاً في تمامية المقتضي أيضاً، إذ لا معنى لكون كل من العمد والخطأ شرطاً بعد عدم خلوّ الأمر عن أحدهما، كما يمتنع أن يكون الخطأ بنفسه هو تمام المقتضي، لوضوح أن القتل هو سبب الكفارة، وهذا بخلاف سجود السهو، فأنه لما كان مختصاً بحال السهو أمكن كون السهو تمام المقتضي أو شرطاً له، وحينئذٍ لابد من الإلتزام بأن القتل هو العلة التامة للكفارة، وأن الخطأ لا يصلح لرفعها. فيكون هذا من موارد تخصيص الحديث الشريف، وليس كسجود السهو.

نعم لما كانت كفارة الخطأ مرتبة وكفارة العمد كفارة الجمع فما ذكرنا يتم بالإضافة إلى القدر المشترك بين الأمرين أما بالإضافة إلى مازاد بالجمع فهو إما يكون مرفوعاً بالخطأ كما لو فرض عدم دخل العمد في تمامية مقتضيه، أو مرتفع بنفسه مع الخطأ، كما لو فرض دخل العمد في تمامية مقتضيه، كما يأتي في كفارة الإفطار.

وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثـل قوله: «من تعمد الافطـار فعليه كـذا»(١)، لأن(٢) هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بـل(٣) المراد: أن الآثار المترتبة على نفس الفعل(٤) لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية والعادية

ثم المراد بالآثار: هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع، لأنها هي القابلة للإرتفاع برفعه، وأما ما لم يكن بجعله ـ من الآثار العقلية والعاديـة ـ فلا تـدل الرواية على رفعها(٥) ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها(٦).

---

(١) بنـاء عـلى أن التخصيـص بالعمـد لتماميـة المقتـضي للكفارة بـه ـ كما هو مقتـضي الجمـود على العبـارة المذكورة ـ بل قد يدعى أنه المناسـب لعنـوان الكفارة، لا لكون الخطأ مانعاً منها ورافعاً لها مع كون الإفطار بنفسـه تمام المقتضي لها، كما هو محتمل أيضاً.

(٢) تعليل لقوله: «وليس المراد أيضاً...».

(٣) عطف على قوله: «فليس المراد بها الآثار المترتبة...».

(٤) لابد من رجوع هذا إلى ما ذكرنا من كون الفعل تمام المقتضي، وأن الخطأ مثلاً من سنخ الرافع أو المانع، وإلا فلو فرض ترتب الأثر على الفعل لا بشرط الخطأ والعمد امتنع رفعه بالخطأ إلا من باب النسخ غير المفروض في المقام.

(٥) لعدم سلطان الشارع بما هو شارع على رفعها بعد كون ترتبها مستنداً إلى أمر آخر غيره.

(٦) لأنها تابعة لموضوعاتها، فمع فرض عدم ارتفاع موضوعاتها لكونها أموراً

المراد من الرفع

ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له(١)، فيعم الدفع ولو بأن يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد، وسيجيء بيانه.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون»(٢) عن مورد الرواية، لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له، مع أنه متفرع على

غير شرعية لا وجه لارتفاعها. نعم يمكن للشارع رفعها مع تحقق موضوعاتها، لأنها تابعة له، إلا أنه يحتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها. ولا مجال للتمسك بإطلاق دليل الرفع بالإضافة إلى أسبابها العقلية، لأنه منصرف إلى رفع الشيء وبلحاظ أثره، فمع فرض كون أثره عقلياً لا يقبل الرفع لا وجه لصرفه إلى أثر الأثر وإن كان شرعياً يقبل الرفع، فإنه يحتاج إلى عناية خاصة لا يقتضيها إطلاق الدليل، على ما يذكر في مبحث الأصل المثبت من الاستصحاب. ومن ثم لا يحكم بسقوط الإعادة بالخطأ في الامتثال، لأن وجوب الإعادة عبارة أخرى عن بقاء الواجب شرعاً المسبب عن عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وليس ذلك شرعياً، بل عقلياً.

(١) بل ليس المراد إلا هذا، لما عرفت من أن رفع التكليف بعد ثبوته نسخ خارج عما نحن فيه، فالمراد رفع فعليته مع ثبوت مقتضيه، بمعنى كون الخطأ مثلاً مانعاً من فعليته.

نعم قد يكون لدليل الحكم المرفوع إطلاق يشمل حال الخطأ ونحوه، وقد لا يكون له إطلاق بالنحو المذكور، بل يختص دليله بحال العمد ـ كما احتملناه في مثل: من تعمد الإفطار فعليه كذا على ما سبق ـ وهما وإن اختلفا إثباتاً، إلا أنهما لا يختلفان ثبوتاً وواقعاً. ولعل مراد المصنف ﷺ ذلك، كما قد يظهر من كلامه الآتي.

(٢) الإشكال لا يختص بما لا يعلمون، بل يجري في سائر العناوين الرافعة التي تعرض لها الحديث الشريف، إذ المتيقن منها، رفع استحقاق العقاب وليس هو أثراً شرعياً، بل عقلياً.

المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه ـ أعني المعصية ـ لا يتحقق إلا بذلك. وأما(٣) نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية.

والحاصل: أنه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل، حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت: أن المراد بـ«رفع التكليف» عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هنا دليل يثبته لولا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذٍ: فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه، فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف، كفى في صدق الرفع. وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان.

فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره.

نعم، لو قبح عقلاً المؤاخذة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط(٤)، لم يكن في حقه رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجه

---

(٣) تتمة للإشكال، فإن ماسبق وارد في استحقاق المؤاخذة، وهذا راجع إلى نفس المؤاخذة.

(٤) يعني: ووجوب الاحتياط حكم شرعي قابل للرفع والوضع، فمرجع رفع المؤاخذة أو استحقاقها إلى رفع وجوب الاحتياط إما وحده أو في ضمن جميع

إليه التكليف.

وحينئذٍ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان والخطأ، فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، وإلا فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان، لقبح تكليف الغافل(١).

الآثار. لكن وجوب الاحتياط ليس من آثار التكليف المجهول حتى يكون هو المراد برفعه، بل هو مجعول مستقل فلا يمكن أن يراد من رفع التكليف حتى بناء على أن المراد به رفع جميع الآثار.

فالأولى أن يقال: إن استحقاق العقاب لما كان من آثار التكليف العقلية فرفع التكليف ظاهراً موجب لارتفاع موضوع استحقاق العقاب، فيرتفع الاستحقاق بتبعه فليس المرفوع هو المؤاخذة ابتداءً ولا استحقاقها ولا بقية آثار التكليف، بل المرفوع هو التكليف بنفسه، وهو أمر شرعي قابل للرفع.

نعم رفعه في «ما لا يعلمون» وفي النسيان والخطأ ليس واقعياً، لما هو المعلوم من ثبوت التكليف في حق الجاهل، فلابد أن يراد رفعه ظاهراً، الراجع إلى التعبد بعدمه عملاً، وحينئذٍ يرتفع موضوع استحقاق العقاب، وكما يرتفع واقعاً مع النسخ. وكذا حال بقية العناوين وهي الاستكراه والاضطرار وغيرهما، غايته أن الرفع فيها واقعي ثانوي. ولا حاجة إلى ما سيذكره المصنف قدس سره من حمله على عدم وجوب التحفظ، فإنه بلا شاهد. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) كأنه من جهة لغوية التكليف معه لعدم صلوحه للداعوية. ثم إنه قد يدعى أنه لا مانع من تسليط الرفع على المؤاخذة ولو بلحاظ كون ارتفاعها مصححاً

المرتفع هو إيجاب التحفظ والاحتياط

والحاصل: أن المرتفع في «ما لا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمله أدلة التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك: ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع: من(١) أن وجوب الإعادة وإن كان حكماً شرعياً، إلا أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول، وهي(٢) ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه(٣).

ويرده: ما تقدم في نظيره: من أن الرفع راجع إلى شرطية(٤) طهارة

لنسبة الرفع للتكليف فإنها وإن لم تكن من الآثار المجعولة شرعاً، إلا أنها من الأمور الراجعة إلى الشارع الأقدس لتبعيتها للتشريع ولأن بيده رفعها ولو تفضلاً، وليست من الأحكام العقلية الخارجة عن سلطانه، فلا مانع من حمل الحديث عليها ولو بقرينة وروده مورد الامتنان.

(١) بيان للموصول في قوله: «ما ربما يقال...» فهو بيان لوجه الرد.

(٢) يعني: مخالفة المأتي به للمأمور به، التي هي من الأمور الواقعية.

(٣) حيث أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به التي هي غير مجعولة.

(٤) بناء على أن الشرطية من الأحكام المجعولة لكنه ممنوع، على ما يذكر في محله من مباحث الشك في الشرطية والجزئية، وفي مبحث الاستصحاب. على أن رفع النسيان لما كان ظاهرياً، كما ذكرناه قريباً فهو لا يقتضي إلا المعذورية ما دام

اللبـاس بالنسـبة إلى النـاسي، فيقال ـ بحكـم حديث الرفـع ـ: إن شرطية الطهارة شرعاً مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا يجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمل.

اختصاص الرفع بـمـا لا يـكـون فـي رفـعـه ما ينافي الامتنان

واعلم ـ أيضاً ـ : أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصـه بـما لا يكون في رفعـه ما ينـافي الامتنان على الأمـة(١)، كما إذا اسـتلزم إضرار المسـلم، فإتلاف المال المحترم نسـياناً أو خطأً لا يرتفع معه الضـمان. وكذلـك الإضرار بمسـلم لدفع الـضرر عن نفسـه لا يدخل في عمـوم «مـا اضطروا إليـه» ، إذ لا امتنان في رفع الأثر عـن الفاعل بإضرار الغـير، فليـس الإضرار بالغـير نظير سـائر المحرمات الإلهية(٢) المسـوغة لدفع الضرر.

وأمـا ورود الصحيحـة المتقدمـة عـن المحاسـن في مـورد حـق الناس ـ أعني العتق والصدقة ـ فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء(٣)، لا إضراراً بهم.

وكذلك رفع أثر الإكراه عن المكره في ما إذا تعلق بإضرار مسلم، من

النسـيان من دون تبـدل في الحكم الواقعي، بل يبقي الواقع عـلى ما هو عليه، ويجب العمل عليه بعد ارتفاع النسيان.

(١) لسوق الرواية مساق الامتنان الحاصل بالتسهيل والتخفيف، ولا إطلاق لها يتناول ما يكون رفعه منافياً للامتنان.

(٢) كحرمة الكذب والميتة ونحو ذلك من ما لا تعلق له بحق الغير.

(٣) فـلا يكـون منافياً للامتنان في حقهم حتى يزاحـم الامتنان في حق المكره فتأمل.

بـاب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنـان على العباد، فإن الضرر أولا وبالـذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره ـ بالكسر ـ، لا على المكره(١) ـ بالفتح ـ، فافهم.

بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطا به، وهو:

المـــراد من رفـــع الحســد

أن النبوي المذكور مشـتمل على ذكر (الطيرة) و(الحسـد) و(التفكر في الوسوسـة في الخلق ما لم ينطق الانسـان بشـفته). وظاهره رفع المؤاخذة عـلى الحسـد مـع مخالفتـه لظاهـر الأخبـار الكثيرة.ويمكن حمله عـلى ما لم يظهر الحاسـد أثره باللسـان أو غيره، بجعـل عدم النطق باللسـان قيداً له أيضاً(٢).

ويؤيـده: تأخـير الحسـد عـن الـكل في مرفوعـة النهـدي عـن أبي عبد الله عليه السلام، المروية في آخر أبواب الكفر والإيمان من أصول الكافي:

«قال: قال رسول الله: وضع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان،

---

(١) إرادة المكرِه وحدها لا تقتضي ورود الضرر على الغير ما لم يكن قادراً على التنفيـذ مـع قطع النظر عن المكرَه. وحينئذٍ يلزم التفصيل بين ما إذا كان امتناع المكرَه مانعـاً مـن ورود الضرر على الغير فيجب ويحرم عليـه إضرار الغير. لأن اعمال دليل رفـع الإكراه منـاف للامتنان في حق المضرور وما إذا لم يكـن كذلك بل كان للمكره طريـق آخـر للأضرار بالغير غير طريـق المكره بحيث يكون الـضرر واقعاً على الغير عـلى كل حـال، ففي مثله لايجب تحمـل الضرر المتوعد به عملاً لعمـوم رفع الإكراه بعد عدم منافاته للامتنان في حق المضرور.

(٢) يعني: لا لخصوص الفقرة الأخيرة، وهي التفكر.

ومـا لا يعلمـون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما اسـتكرهوا عليه، والطـيرة، والوسوسـة في التفكـر في الخلق، والحسـد ما لم يظهر بلسـان أو يد... الحديث».

ولعـل الاقتصـار في النبوي الأول عـلى قوله: «ما لم ينطـق»، لكونه أدنى مراتب الإظهار(١).

وروي: «ثلاثة لا يسـلم منها أحد: الطيرة، والحسـد، والظن. قيل: فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض، وإذا حسـدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق».

والبغي: عبارة عن اسـتعمال الحسـد(٢)، وسيأتي في رواية الخصال: «إن المؤمن لا يسـتعمل حسده»، ولأجل ذلك عد في الدروس من الكبائر ـ في باب الشـهادات ـ إظهار الحسـد(٣)، لا نفسـه ، وفي الشرائع(٤): إن

---

(١) يعني: مع ثبوت الحرمة بالإظهار بغير اللسـان من الجوارح. وربما يحمل على أن ذكر النطق من حيث كونه ترتيباً للأثر، لا من حيث كونه إظهاراً، فيحرم مع ترتيب الأثر بغيره ولو كان خفياً غير ظاهر، ويناسبه الرواية الآتية.

(٢) الظاهر أن المراد به الخروج عن الميزان الشرعي مع المحسـود، كما يناسبه لفظ البغي، فمثل اسـتيفاء الحق لا يحرم وإن كان ناشـئاً عن الحسـد، وإنما يحرم مثل الشتم والانتقاص والإيذاء ونحوها مما يشتمل على التعدي عن الحدود المشروعة معه.

(٣) إظهـار الحسـد غير اسـتعماله، فقد يكون اسـتعمال الحسـد والجري على مقتضـاه ببعـض الأعـمال التي لا تكون مظهرة للحسـد كـما أشرنا إليـه. إلا أن يراد بالإظهار مطلق الفعل الخارجي، لا ما يقابل الكتمان والإخفاء.

(٤) قـال في الشرايـع في مباحـث صفـات الشـاهد مـن كتـاب الشـهادات:

الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهر بذلك قادح في العدالة .

والإنصاف: أن في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

المراد من رفع الطيرة

وأما (الطيرَة) ـ بفتح الياء، وقد يسكن: وهي في الأصل التشؤم بالطير ، لأن أكثر تشؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب.

والمراد: إما رفع المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روي من: «أن الطيرة شرك(١) وإنما يذهبه التوكل»، وإما رفع أثرها(٢)، لأن التطير كان يصدهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

المراد من الوسوسة في الخلق

وأما (الوسوسة في التفكر في الخلق) كما في النبوي الثاني، أو (التفكر في الوسوسة فيه) كما في الأول، فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثاني

«الحسد معصية. وكذا بغضة المؤمن. والتظاهر بذلك قادح في العدالة». وظاهرة كون الحسد بنفسه محرماً ولو مع عدم الإظهار، وإن كانه إسقاط العدالة منوطاً بالإظهار، وهو غير ما ذكره المصنفؒ. نعم لا يبعد كون ما ذكره المصنفؒ أقرب لمفاد النصوص.

(١) فهو ظاهر في أن من شأنها استحقاق العقاب. نعم ظاهره اختصاص ارتفاعها بما إذا لم يرتب الأثر عليها، وهو خلاف إطلاق حديث الرفع بناء على حمله على رفع المؤاخذة عليها. إلا أن يلتزم بإرجاع ما تضمنه من القيد، وهو: «ما لم ينطق الإنسان....» إليها أيضاً. بعد حمله على ترتيب الأثر والاستعمال، لا مجرد الإظهار.

(٢) يعني: تكويناً، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد تفضل على هذه الأمة فرفع تأثير الطيرة للمضار المتوهمة بعد كونها مقتضية لها بحسب طبعها، أو لا مع اقتضائها لذلك، فيكون الرفع صورياً جارياً على طبق ما سبق من اعتقاد الناس للتأثير. وكيف كان فالرفع حينئذٍ لا يكون تشريعياً بل تكوينياً، وهو وإن كان خلاف الظاهر في رفع الشارع إلا أنه قد يتعين لو تم عدم حرمة الطيرة في نفسها. فتأمل.

اشتباه من الراوي.

والمراد به ـ كما قيل: وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن دراج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنه يقع في قلبي أمر عظيم، فقال عليه السلام: قل: لا إله إلا الله، قال جميل: فكلما وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلا الله، فذهب عني».

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الوسوسة وإن كثرت، قال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله، إني هلكت، فقال له: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى، فقال: الله من خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق قال كذا، فقال: ذاك والله محض الإيمان».

قال ابن أبي عمير: «فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال: حدثني أبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما عنى بقوله: هذا محض الإيمان. خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك»(١).

وفي رواية اخرى عنه: «والذي بعثني بالحق إن هذا لصريح الإيمان،

---

(١) لعل المراد أن جزمه بالهلكة المستفاد من قوله: «هلكت» إنما يناسب صحة العقيدة، ولو كان التفكر المذكور راجعاً إلى الشك الحقيقي المنافي للعقيدة المطلوبة لكان مستلزماً للشك في مطابقة الدين للواقع، المستلزم لاحتمال الهلكة لا الجزم بها، فلابد أن يحمل التفكر على الوسوسة التي لا تنافي صحة العقيدة واستكمال الإيمان.

فإذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

وفي رواية اخرى عنه: «إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يَقْوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده».

ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق: الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفة»(١).

ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق».

ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة والحسد والوسوسة

وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: أن المراد بالطيرة التطير بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المؤمن، لا تطيره، كما حكى الله عز وجل عن الكفار: ﴿قالوا اطيرنا بك وبمن معك﴾.

والمراد بـ(الحسد) أن يُحسد، لا أن يحسِد، كما قال الله تعالى: ﴿أم

---

(١) لم يتضح وجه أنسبيته بالمعنى الثاني، فإنه كما يحرم إعلان التهمة للناس كذلك قد يحرم بيان الشك في العقائد الحقة وإعلان مفاد الوساوس فيها، بل يخرج به الإنسان ظاهراً عن الدين، لتوقفه على التسليم والإذعان. فإرادة المعنى الأول غير بعيدة. ولا سيما مع عدم معهودية إطلاق الوسوسة في النصوص على سوء الظن بالناس، فإن المعروف فيها إطلاق الظن والتهمة عليه، بل لا يبعد ظهور إطلاق الوسوسة في خصوص الوسوسة في العقائد، كما يناسبه رواية حمران المتقدمة.

يحسدون الناس على ما آتاهم الله﴾.

والمراد بـ(التفكر) ابتلاء الأنبياءعليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة: ﴿إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر﴾، فافهم(١).

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة.

الاستدلال بحديث (الحجب) والمناقشة فيه

ومنها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

فإن المحجوب حرمة شرب التتن، فهي موضوعة عن العباد.

وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد(٢)، لا ما بينه واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية

---

(١) لعله إشارة إلى أن التفسير المذكور إنما يتم لو اختص الأمر بالأنبياءعليهم السلام، لابتلائهم جميعاً بذلك، ولا يناسب التعميم لجميع الناس ـ كما تضمنه الحديث ـ لما هو المعلوم من عدم ابتلاء الناس العاديين بذلك، فالتعميم يناسب المعنى الأول الذي ذكره المصنفقدس سره لا الثاني الذي ذكره الصدوققدس سره. وكأن الصدوق رضوان الله تعالى عليه حاول بهذا التفسير تنزيه مقام الأنبياءعليهم السلام بدعوى أن المعنى الذي ذكره المصنفقدس سره لا يناسب مقامهم وقدسيتهم. لكن في منافاته لمقامهم إشكال أو منع.

(٢) إذا لم يبين الله سبحانه الحكم للعباد حتى النبي فالحكم غير فعلي ولا تام الملاك، وهو خلاف ظاهر الحديث، لظهوره في صلوحه للمحركية لولا الحجب، فحمله على عدم وصول الحكم بعد تماميته وفعليته هو الظاهر من الكلام، ولا موجب للخروج عنه. وأما ما ورد عن أمير المؤمنينعليه السلام في الرواية الآتية فهو بلسان آخر، فإن التعبير بالسكوت ظاهر في عدم جعل الحكم، وليس كالتعبير بالحجب والوضع، فقياس أحدهما على الآخر وتنزيله عليه في غير محله.

مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم».

الاستدلال بحديث (السعة) والمناقشة فيه

ومنها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

فإن كلمة (ما) إما موصولة أضيف إليه السعة وإما مصدرية ظرفية(١)، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه: ما تقدم في الآيات: من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط(٢) من العقل والنقل بعد

---

(١) لعل هذا أظهر من الأول. نعم في بعض النسخ رواية الحديث هكذا: «الناس في سعة ما لا يعلمون». وعليها قد يترجح الأول، لعدم معهودية دخول (ما) المصدرية الظرفية على الفعل المضارع.

(٢) هذا يتم بناء على النسخة المثبتة في المتن، لإطلاق العلم فيها الشامل للعلم بالواقع والعلم بوجوب الاحتياط، فمع العلم بوجوب الاحتياط لو تم الدليل عليه يرتفع موضوع السعة التي تضمنها الحديث أما بناء على النسخة الأخرى التي ذكرناها، فظاهرها ثبوت السعة بالإضافة للأمر المجهول وهو الحكم الواقعي، ولا يرتفع موضوعها إلا بمعرفة الحكم الواقعي، دون معرفة وجوب الاحتياط الذي هو حكم طريقي لا يكون موضوعاً للمسؤلية بنفسه، بل هو راجع إلى ثبوت المسؤلية بالإضافة للحكم الواقعي المجهول، بل يكون وجوب الاحتياط منافياً للحديث ونحوه مما يتضمن السعة بالإضافة إلى الواقع المجهول وعدم المسؤلية بالإضافة له.

نعم سبق أن أدلة الاحتياط أخص مطلقاً من الأدلة المذكورة، لأن موضوعها الشبهة مطلقاً أو خصوص التحريمية منها، وهو أخص من الجهل وعدم العلم الذي هو موضوع هذه الأدلة، فيتعين حمل هذه الأدلة على غير صورة الشبهة من

التأمل والتتبع.

الاستدلال برواية (عبد الأعلى) والمناقشة فيه

ومنها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عمن لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا».

بناء على أن المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ وأما بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً(١).

صور الجهل، أعني صورتي الغفلة، واعتقاد الحل خطأ، فتقديم أدلة الاحتياط بالتخصيص، لا بالحكومة ولا بالورود.

إلا أن هذا لا مجال له في هذا الحديث، لعدم الاقتصار فيه على نفي العقاب والمؤاخذة والرفع ـ كما هو مفاد أكثر أدلة المقام ـ بل هو ظاهر في السعة في مقام العمل، فهو يتضمن قاعدة عملية مضروبة لحال الجهل شرعت ليرجع إليها المتحير. ومن الظاهر أنها لو اختصت بحال الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ ولم تشمل حالة الشك والشبهة لم تكن قاعدة عملية، لأن الغافل والمعتقد بالحل خطأ يعمل بمقتضي طبعه جرياً على غفلته أو اعتقاده، ولا يعتمد على قاعدة ظاهرية عملية، والرجوع للقواعد العملية مختص بالشاك المتردد المتحير. فظهور الحديث في ضرب القاعدة العملية مانع من تخصصه بأدلة الاحتياط وحمله على غير صورة الشك والتردد، لأن الصورة المذكورة هي المتيقن منه.

نعم قد يخصص بأدلة الاحتياط بناء على اختصاص أدلة الاحتياط بالشبهة التحريمية الحكمية فيحتمل هو على بقية أفراد الشبهة كالوجوبية والموضوعية، وهذا أمر آخر لسنا بصدده الآن.

(١) ظاهر الحديث السؤال عن من لم تتحقق له المعرفة، لا عن من لا قابلية له

الاستدلال برواية (أيما امرء...) والمناقشة فيه

ومنها: قوله: «أيما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه».

وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فلان عمل هكذا بجهالـة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلـة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ(١).

ويؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر(٢)، وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل(٣).

للمعرفة. نعم من لم تتحقق له المعرفة بشيء أصلاً قاصر غالباً، إلا أن ظاهر السؤال أن الجهة المسؤل عنها هي جهة عدم معرفته لا جهة قصوره، فهي ظاهرة في أن عدم ثبوت شيء عليه لأنه لا يعرف، لا لأنه لا قابلية له للمعرفة. نعم الظاهر أن مقتضي إطلاق المعرفة لشمول المعرفة وجوب الاحتياط فهي لا تدل إلا على السعة في حال الجهل بوجوب الاحتياط فلا تصلح لمعارضة أدلته.

(١) كأنه لظهور أن الباء في قوله:«بجهالة» للسببية، لا لمحض المصاحبة، فالتعبير المذكور ظاهر في كون الجهالة هي السبب والعلة للعمل، وذلك لا يكون مع الشك والتردد، فإن التردد لا يكون علة للإقدام والارتكاب، وإنما يستند الإقدام معه إلى أمر آخر من أصل أو نحوه مما يعتمد عليه الشاك في مقام العمل، بخلاف الغفلة واعتقاد الحل خطأ، فإن الإقدام يستند إليهما عرفاً. فتأمل جيداً.

(٢) إذ الشاك المقصر وإن كان جاهلاً غير معذور قطعاً. لكن الغافل ولعله إشارة إلى أن الغافل والمعتقد بخلاف الواقع خطأ أيضاً غير معذور إذا كان مقصراً، فلابد من التخصيص بغير المقصر على كل حال، سواءً كانت الرواية شاملة للشاك أم لا، فلا يصلح ذلك لتأييد المدعى.

(٣) عرفت غير مرة الإشكال فيه. نعم لا يبعد تماميته هنا ـ كما تم في بعض الآيات والروايات ـ لأن الرواية لم تتضمن تخصيص العقاب بالمعلوم كي يتأتى ما

الاستدلال بـرواية (إن الله تعالى يحتج...) والمناقشة فيه

ومنها: قولهعليه السلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم».

وفيه: أن مدلوله ـ كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار ـ مما لا ينكره الأخباريون.

الاستدلال بمرسلة الفقيه

ومنها: قولهعليه السلام في مرسلة الفقيه: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»(١).

استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية ، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية .

ودلالته على المطلب أوضح من الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم(٢)، فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة

سبق من أن قيام الدليل على وجوب الاحتياط لا يجعل التكليف بالواقع المعاقب عليه معلوماً، بل تضمنت تخصيص الاحتجاج بالأمور المعلومة، ومن الظاهر أن وجوب الاحتياط مما يصح الاحتجاج به لصلوحه لتنجيز الواقع المحتمل، فقيام الدليل عليه موجب لكونه معلوماً أو بمنزلة المعلوم ـ وإن كان حكماً طريقياً ـ فيكون وارداً على الرواية المذكورة أو حاكماً عليها.

(١) عن أمالي الشيخ الطوسيقدس سره: عن أبي عبد اللهعليه السلام: «الأشياء مطلقه ما لم يـرد عليك أمر ونهي» وعن عوالي اللآلي: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص» فيعم الشبهة الوجوبية.

(٢) وأما دعوى: أن المراد من ورود النهي صدوره من الشارع ولو لم يصل للمكلف، فمع احتمال صدور النهي واقعاً ووروده ولو لمثل النبيصلى الله عليه وآله وسلم والأئمةعليهم السلام لا يحرز موضوع الحديث، نظير ما سبق من المصنفقدس سره في رواية الحجب. فهي

وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها مما(١) يدل على عدم وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج

وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، في من تزوج امرأة في عدتها: «قال: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

المناقشة في الاستدلال بالصحيحة

وفيه: أن الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة

مندفعة بظهور الحديث في الإطلاق والسعة في مقام العمل، لا مجرد عدم العقاب والمؤاخذة، فهو ظاهر في ضرب القاعدة العملية، نظير ما سبق في حديث السعة، وإذا كان المراد بورود النهي صدوره واقعاً لم تصلح للعمل، لعدم تيسر الاطلاع على موضوعها للمكلف، بخلاف ما لو كان المراد وصوله للمكلف، فإنه يتيسر له معرفته فيمكن العمل بالقاعدة والرجوع إليها. ومنه يظهر أنه لا مجال لتخصيصها بأدلة الاحتياط بحملها على غير صورة الشبهة والتردد، من الغفلة أو اعتقاد الحل خطأً، لعدم مناسبته لضرب القاعدة العملية، كما سبق في حديث السعة أيضاً.

(١) الظاهر أن حديث الرفع كذلك، لظهوره في ارتفاع نفس المجهول. وهو الحكم الواقعي، فلا يبقى معه موضوع للاحتياط، ويعارض أدلة الاحتياط المقتضية لعدم كفاية الجهل في رفعه. نعم يمكن تخصيصه بها بحمله على غير صورة الشبهة كصورة الغفلة أو اعتقاد الحل خطأً. هذا وقد تقدم الكلام في حديث السعة. والظاهر أن حديث الحجب نظير الحديث الأخير، كما قد يظهر بالتأمل.

والشك في انقضائها: فان كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز(١).

ومنه يعلم: أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها، وهو ليس معذوراً فيها اتفاقاً، ولأصالة بقاء العدة(٢) وأحكامها(٣)، بل في رواية اخرى أنه: «إذا علمت أن عليها العدة لزمتها الحجة»، فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبداً، لا من حيث المؤاخذة(٤).

---

(١) وحينئذٍ يشكل حمل الرواية على ذلك، لعدم مناسبته للحكم فيها بالمعذورية.

(٢) لا مجال له، لأنه من استصحاب المفهوم المردد، الذي لا يجري على التحقيق. نعم لا إشكال في وجوب الاحتياط قبل الفحص لكنه لا ينافي جواز التزويج بها لو قصر.

(٣) كحرمة التزويج بها. لكن جريان استصحاب الأحكام التكليفية لا يخلو عن أشكال في أمثال المقام على ما قد يتضح في مبحث الاستصحاب.

(٤) لكن تعليل الحكم بجواز تزويجها بقوله: «فقد يُعذر الناس في الجهالة...» ظاهر في إرادة المعذورية مطلقاً حتى من حيث العقاب، وأن المعذورية من حيث التحريم المؤبد من فروع ذلك وصغرياته، لا لاختصاص المراد به. فالأولى الحمل على الجهالة بأصل ابتلائها بالعدة، كما هو المنسبق من الكلام. والمعذورية حينئذٍ على القاعدة، لأنها شبهة موضوعية بدوية غير مسبوقة باليقين، كي يجري استصحاب العدة. فتجري فيها البراءة بلا إشكال، ونخرج عن محل الكلام.

هذا مع غض النظر عن قرب كون المراد بالجهالة الغفلة أو اعتقاد العدم

ويشـهد له أيضاً: قولهعليه السلام ـ بعد قوله: «نعـم، أنه إذا انقضت عدتها فهو معذور»ـ: «جاز له أن يتزوجها».

وكـذا مع الجهل بأصل العدة(١)، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثـير العقـد، خصوصـاً مع وضـوح الحكم بين المسـلمين الكاشـف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان الجاهل ملتفتاً شـاكاً، وإن كان غافلاً أو معتقداً للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط.

وعليـه يحمل تعليل معذورية الجاهـل بالتحريم بقولهعليه السلام: «لأنه لا يقـدر... الخ »، وإن كان تخصيص(٢) الجاهـل بالحرمة بهذا التعليل يدل

خطأ، لما سـبق في قولـهعليه السلام: «أيما أمرء ركب أمراً بجهالـة...» ولأجله أيضاً لا يبعد حمـل الجهالـة بحرمة التزويـج في العدة على صـورة الغفلة أو اعتقـاد الحل خطأ، لا عـلى صورة التردد حتى بشـكل بعدم جواز الرجوع للبراءة في الشـبهة الحكمية قبل الفحص، بل يجب الاحتياط اتفاقاً، وهو المناسب للتعليل بقوله: «لا يقدر معها على الاحتياط» لعدم تعذر الاحتياط على المتردد، كما سيأتي من المصنفقدس سره وحينئذٍ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، وهو الشبهة الحكمية. وكلام المصنفقدس سره لا يخلو عن قصور في تعقيب الرواية، كما لا يخفى.

(١) يعنـي: بوجـوب العـدة عليها، فإن ذلـك هو الذي يجب فيـه الفحص، لكونه شبهة حكمية. وأما أصل الشك في ثبوت العدة للشك في تحقق سببها خارجاً فهو شـبهة موضوعية لا يجـب فيها الفحص. بل مقتضى أصالة عـدم ثبوتها أو عدم ثبوت سببها جواز التزويج.

(٢) يعنـي: أنـه لو حملت الجهالة على الغفلة أو الاعتقاد خطأ بأنها ليسـت في العـدة، وبأن المعتدة يحل تزويجها لكان التعليل بعـدم القدرة على الاحتياط وارداً في

على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه(١).

الاستدلال برواية (كل شيء فيه حلال وحرام...)

وقد يستدل على المطلب ـ أخذاً من الشهيد في الذكرى ـ بقوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

ما ذكره السيد الصدر في تقريب الاستدلال

وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية، أن معنى الحديث: أن كل فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحل والحرمة، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة(٢)، إذا لم يعلم الحكم الخاص به

الموردين، ولا وجه لتخصيصه بخصوص الثاني، كما تضمنته الرواية.

وفيه: أن الرواية لم تتضمن تخصيص التعليل بالثاني، بل مجرد ذكره فيه وعدم ذكره في الأول، وهو لا يدل على عدم وروده فيه. بل لعل التنبيه على التعليل في الثاني لكون المعذورية فيه أخفى لما هو المرتكز من أهمية الشبهة الحكمية فيكون ذكر التعليل لذلك وتأكيداً لقوله عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى» الظاهر في أنهما معاً غير مهمتين فلا إشكال في الرواية بل يتعين ما ذكرنا من لزوم حمل الجهالة في الموردين على الغفلة أو اعتقاد الخلاف خطأ، ليناسب التعليل مع، ظهور كون الجهالة في الموردين بمعنى واحد، كما هو مقتضي السياق. مع ما عرفت من أنه الظاهر في نفسه. فتأمل جيداً.

(١) عرفت عدم توجه الإشكال من أصله حتى يحتاج إلى الدفع.

(٢) لا يخفى أن نسبة الحل والحرمة إلى الأعيان مجاز من جهة اتصاف الأفعال المتعلقة بها بهما، فوصف الأعيان بالحرمة والحل من باب الوصف بحال المتعلق، والرواية ظاهرة في ذلك، لا في وصف الأفعال ابتداء.

من الحل والحرمة، فهو حلال، فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً: من الأفعال الاضطرارية(١)، والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف، وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه. وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه(٢).

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً ولأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلي فوقه(٣) أو تحته(٤)

---

(١) الافعال الاضطرارية من الحلال الذي لا حرام فيه، كما هو مقتضى قولهعليه السلام: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه». إلا أن يكون المراد من الاضطرار ما يسلب معه الاختيار، كحركة المرتعش. لكن في صدق كونه فعلاً للمكلف إشكال.

(٢) يعني: أن قوله: «فيه حلال وحرام» ليس لمجرد الاحتراز عن الأمور المذكورة، بل للاشارة إلى أن موضوع الحكم هو المشتبه بالحلال والحرام وإن ذكر انقسام الشيء للحلال والحرام لبيان منشأ الاشتباه، فهو من باب الكفاية بالسبب عن المسبب. وكأن كما هو مقتضي جعل غاية الحكم قوله: «حتى تعرف...» منشأ الحمل على ذلك ظهور كون القاعدة ظاهرية عملية، فتختص بالاشتباه والشك.

نعم موضوع الحديث الشك في حال الشيء وتردده بين الأمرين بسبب انقسامه لهما، فتعميمه لكل مشتبه يبتني على الغاء خصوصية السبب المذكور، وفهم أن الموضوع مطلق الشبهة. وكأنه بلحاظ ذلك قالقدس سره: «فصار الحاصل أن...».

(٣) كحرمة استعمال المتنجس وجواز استعمال الطاهر، فإن موضوعهما أعم من اللبن الذي يعلم أن فيه طاهراً حلالاً ومتنجساً حراماً ويشتبه حاله بسبب ذلك.

(٤) كحرمة استعمال الميتة وجواز استعمال المذكى، فإن كلاً منهما أخص موضوعاً من اللحم المشتبه الحال المعلوم وجود القسمين فيه.

ـ بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه ـ أم لا(١).

وبعبارة أخرى(٢): أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك ـ بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما ـ فهو لك حلال.

فيقال حينئذٍ: إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول: هو إما حلال وإما حرام، وأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم، انتهى.

المناقشة في الاستدلال

أقول: الظاهر(٣) أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه،

---

(١) كما في مورد الشبهة الحكمية كاستعمال التتن الذي هو مشتبه الحكم بخلاف الأول، فإنه في الشبهة الموضوعية، وإن كان قد يتوهم جريانه في بعض أفراد الشبهة الحكمية على ما يأتي من المصنفﷺ عند التعرض لكلام بعض معاصريه.

(٢) لا يخفى أن هذا ليس تعبيراً آخر عما سبق من كون التقسيم لبيان منشأ الاشتباه الذي هو موضوع الحكم، بل هو تقريب آخر يبتني على أن المراد بالتقسيم الترديد، وأن المراد بكون الشيء فيه حلال وحرام أنه مردد بينهما محتمل لهما، لا أنه مشتمل عليهما ومنقسم إليهما.

(٣) عرفت أن كلام المستدل مبني على أن المراد بانقسام الشيء إلى الحرام

كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما(١)، لكن لفظة (منه) ليس في بعض النسخ(٢).

وأيضاً: الظاهر أن المراد بقولهعليه السلام: «فيه حلال وحرام» كونه منقسماً إليهما، ووجود القسمين فيه بالفعل، لا مردداً بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً، لا ذهناً ولا خارجاً. وكون الشيء مقسما لحكمين ـ كما ذكره المستدل ـ لم يعلم له معنى محصل(٣)، خصوصاً مع قولهقدس سره: إنه يجوز ذلك، لأن التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازم قهري لا جائز لنا(٤).

والحلال كونه مردداً بينهما، كما هو مفاد الشرطية المنفصلة في قولنا: هو إما حرام أو حلال. وعليه يكون المراد بالشيء في صدر الحديث مشتبه الحكم، لا العنوان المنقسم للحلال والحرام. وحينئذ يتجه ما ذكره المصنفقدس سره أن ظاهر الحديث إرادة الأمر المنقسم إلى الحرام والحلال لا المردد بينهما، كما هو مقتضى قولهعليه السلام: «فيه حلال وحرام» مع مناسبته للضمير في«منه» لأنه ظاهر في أن الحرام بعض من الشيء، لا أنه تمامه. مضافاً إلى أن تعريف «الحرام» في قوله:«حتى تعرف الحرام منه...» ظاهر في المفروغية عن وجوده فيه، وهو إنما يتم بناءً على انقسام الشيء إلى الحرام والحلال، لا تردده بينهما.

(١) فإنهما مردد ان بين الحرام والحلال، لا أن الحرام بعض منهما.

(٢) يكفي تعريف (الحرام) بلام العهد الذي اتفقت عليه النسخ.

(٣) إذ ليس مراده به إلا الترديد الذي هو مفاد الشرطية المنفصلة الكلية، وهو مباين للتقسيم، الذي هو الحمليتين الجزئية من المتعاطفتين، والتعبير عنه بالتقسيم لا يجعله منه.

(٤) لأنه تابع لواقع الشيء، لا لإختيار المكلف. لكن هذا إشكال على تعبير

وعلى ما ذكرنا، فالمعنى ـ والله العالم: أن كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام ـ كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة ـ فهذا الكلي لك حلال(١) إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه.

وعلى الاستخدام(٢) يكون المراد: أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران، فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه.

وعلى أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع.

وأما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما، فهو مخالف لظاهر القضية(٣)، ولضمير (منه)(٤) ولو على الاستخدام.

ثم الظاهر: أن ذكر هذا القيد(٥) مع تمام الكلام بدونه

المستدل لا على مطلبه. فالعمدة ما سبق.

(١) يعني: باعتبار أفراده المشتبهة بين القسمين.

(٢) كأن منشأ ملاحظة الاستخدام هو أن الحلية من أحكام الفرد المشتبه لا من أحكام الكلي، فلابد من كون توصيفه بأن فيه حلال وحرام بلحاظ على نحو الاستخدام كون كليه منقسماً إليهما. لكن لامانع من جعل الحلية الظاهرية من أحكام الكلي بنفسه، على أن يرجع إلى القضية الكلية الصالحة للانطباق على أفرادها، مع كونها مغياة بالعلم بالحرام بعينه، بحيث لا يبقي للقضية الكلية المذكورة مجال معه.

(٣) يعني: من جهة قوله: «فيه حلال وحرام».

(٤) ولتعريف (الحرام) بلام العهد.

(٥) وهو قوله:«فيه حلال وحرام».

ـ كما(١) في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» ـ بيان(٢) منشأ الاشتباه الذي(٣) يعلم من قوله عليه السلام: «حتى تعرف»، كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل(٤) أيضاً يحصل بذلك(٥).

ما ذكره الفاضل النراقي انتصاراً للمستدل

ومنه يظهر: فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الاعتراف بما ذكرنا، من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن: من أنا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير، فهذا الكلي المنقسم حلال(٦)، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى

---

(١) بيان لوجه تمامية الكلام بدون القيد المذكور.

(٢) خبر (أن) في قوله: «ثم الظاهر أن...» وكأنه بتقدير لام الغاية، والمعنى: لبيان...

(٣) صفة لقوله:«الاشتباه» يعني: أن إرادة صورة الاشتباه تعلم من جعل الغاية للحكم هو العلم، فإنه مستلزم لاختصاص الحكم بصورة الجهل والاشتباه، وقوله: «فيه حلال وحرام» بيان لمنشأ الاشتباه المذكور، كما تقدم التعرض لذلك في تقريب الاستدلال بالحديث.

(٤) وهي ما لا يتصف بالحل والحرمة، وما يكون حلالاً لا حرام فيه، أو حراماً لا حلال فيه، فإنه قد تقدم أن الاحتراز عن هذه الأقسام يكون بقوله: «فيه حلال وحرام».

(٥) يعني: بذلك القيد.

(٦) يعني: بلحاظ أفراده المشتبهة.

تعرف حرمته .

المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي

وجـه الفسـاد: أن وجـود القسـمين في اللحـم ليس منشـأ لاشـتباه لحـم الحـمار(١)، ولا دخل له(٢) في هـذا الحكم أصـلاً(٣)، ولا في تحقق الموضـوع(٤)، وتقييـد الموضـوع بقيد أجنبي لا دخل لـه في الحكم ولا في تحقـق الموضوع، مـع خروج بعض الأفـراد منه(٥) مثـل شرب التتن(٦) ـ حتـى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشـبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان، بالإجماع المركب(٧) ـ مستهجن(٨) جداً لا ينبغي

---

(١) لخروجه عن كلا القسمين، فلا يقاس بالشبهة الموضوعية التي قد يكون لوجود القسمين دخل فيها.

(٢) يعني: لوجود القسمين.

(٣) لأن موضوع الحكم هو اشتباه الحكم الواقعي.

(٤) وهو الاشتباه.

(٥) يعني: بسبب القيد المذكور.

(٦) فإنه ليس داخلاً في كلي منقسـم إلى حلال وحرام، جاء على ما اعترف به هذا المنتصر، وإن كان سيأتي من المصنف قدس سره الإشكال فيه.

(٧) متعلـق بقوله: «إلحاق» في قولـه: «حتى احتاج هذا المنتصر إلى الحاق فإن المنتصر المذكور بعد أن قرب عموم الحديث لبعض أفراد الشبهة الحكمية ـ مثل لحم الحمار ـ بالتقريب المتقدم ذكر أنه يستدل على عموم جريان الأصل لبقية أفراد الشبهة الحكمية ـ كالتتن ونحوه مما لا يجري فيه التقريب المتقدم ـ بالإجماع المركب.

(٨) خـبر لقولـه: «تقييـد الموضـوع...» وهو مسـوق لبيان فسـاد كلام هذا المنتصر ولبيان أن قوله: «فيه حلال وحرام» وارد لبيان منشأ الاشتباه فلا يشمل مثل لحم الحمار وإن امكن إدراجه في كلي منقسم إلى الحرام والحلال، كما سبق من المنتصر

صدوره من متكلم فضلاً عن الإمام عليه السلام.

هذا، مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركب(١)، فإن الشرب فيه قسمان: شرب الماء وشرب البنج، فشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجهولة الحكم(٢).

وأما الفرق بين الشرب واللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغي أن يصغى إليه(٣).

هذا كله، مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «حتى تعرف الحرام منه» معرفة ذلك الحرام(٤) الذي فرض وجوده في الشيء، ومعلوم أن معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار(٥).

ما أورده المحقق القمي على الاستدلال

وقد أورد على الاستدلال:

بلزوم استعمال قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» في معنيين:

المذكور.

(١) يعني: لإلحاق مثل شرب التتن بمثل لحم الحمار، الذي تقدمت الإشارة إليه عن المستدل.

(٢) لإمكان إدراجها في عناوين كلية منقسمة إلى القسمين: الحلال والحرام.

(٣) إذ ذلك لا يصلح لتقييد الاطلاق لوتم.

(٤) كما هو مقتضى لام العهد، على ما ذكرناه آنفاً.

(٥) للتباين بينهما، بخلاف معرفة الميتة كما في الشبهة الموضوعية، فانه قد يكون غاية للحكم الظاهري بحلية اللحم المشتبه، بأن ينكشف أنه ميتة.

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بهما ـ وبعبارة اخرى: يمكن(١) تعلق الحكم الشرعي به ـ ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما.

والثاني: أنه ينقسم إليهما ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو(٢) غير جائز.

وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في المعنيين أيضاً، لأن المراد حتى تعرف من الأدلة الشرعية (الحرمة)، إذا أريد معرفة الحكم المشتبه، وحتى تعرف من الخارج ـ من بينة أو غيرها ـ «الحرمة»، إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل، انتهى.

وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضاً، ويمكن إرجاعه إليهما معاً، وهو الأولى(٣).

هذه جملة ما استدل به من الأخبار.

المحصل من الأخبار المستدل بها على البراءة

والإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط

---

(١) يعني: إمكاناً احتمالياً.

(٢) يعني: استعمال اللفظ في معنيين.

(٣) لاندفاع كلا الإيرادين. أما الأول فلأنه لا موجب للإلتزام بالاستعمال في كلا المعنيين المذكورين، لأن المعنى الأول هو مقتضي حمل التقسيم على الترديد، وقد عرفت، أنه يقتضي الشمول لجميع أنواع الشبهة بلا حاجة إلى المعنى الثاني. نعم عرفت بطلان المعنى الأول، فيتعين المعنى الثاني ويختص الحديث بالشبهة الموضوعية، وكيف كان فلا يلزم إلا الاستعمال في أحد المعنيين لا غير. وأما الإيراد الثاني فلأن تعدد سبب المعرفة لا يستلزم استعمال المعرفة في معنيين.

وقعت المعارضة بينها، لكن بعضها غير دال(١) إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض ما سيجئ من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سنداً ودلالة.

الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:

وأما الإجماع:

فتقريره من وجهين:

١ـ دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقاً

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم ـ من المجتهدين والأخباريين ـ على أن الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم، هي البراءة وعدم العقاب على الفعل.

٢ـ دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو

وهذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو، هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب(٢).

تحصيل الإجماع على النحو الثاني من وجوه:

وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

١ـ ملاحظة فتاوى العلماء

الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه:

---

(١) عرفت تفصيل: ذلك عند الكلام في الأخبار كما تقدم أيضاً في الآيات. فراجع.

(٢) وتقرير الإجماع بهذا الوجه ـ لو تم ـ صالح لرد أدلة الاحتياط ـ لو تمت ـ لأنه دليل قطعي، وهي ظنية قابلة للتأويل ولا تكون الأدلة المذكورة واردة على الإجماع حينئذٍ، بخلاف الوجه الأول.

فإنـك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمـان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعـترف القائلون بالاحتياط هنا بعدم وجوبه فيها. ولا بأس بالاشـارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم: كلام ثقة الإسلام الكليني ﴿قدس سره﴾، حيث صرح في ديباجة الكافي: بأن الحكم في ما اختلف فيه الأخبار التخيير ، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد مـن الأخبار بوجـوب الاحتياط في ما تعـارض فيه النصان ومـا لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه.

فالظاهـر: أن كل مـن قـال بعـدم وجـوب الاحتيـاط هنـاك قال به هنا(١).

كـلام الشيـخ الصـدوق ﴿قدس سره﴾

ومنهـم: الصدوق، فإنه قال: اعتقادنا أن الأشـياء على الإباحة حتى يرد النهي.

---

(١) هـذا موقـوف على اسـتقصاء كلماتهم، ولا مجال للكلام فيـه قبله. ومجرد ورود النصـوص بالاحتيـاط في خصـوص تعـارض النصـين وعـدم ورودهـا في خصـوص فقـد النص ـ الذي هـو محل الكلام ـ لا يكشـف عن ذلـك، لا مكان أن يكـون وجـه تخصيص وجـوب الاحتياط بمورد فقـد النص دون تعـارض النصين هوإطـلاق بعض أدلة الاحتياط بعد تخصيصهـا أو تقييدها بأدلة التخيير في تعارض النصـين، تقديماً لأدلة التخيير عـلى أدلة الاحتياط في تعـارض النصين، لأنها أرجح منهـا، فتصلح لتقييـد إطلاقات أدلة الاحتياط. فتبقـي أطلاقات الاحتياط حجة في غير مورد تعارض النصين كفقد النص وإجماله.

ويظهـر من هـذا موافقـة والده ومشـايخه، لأنـه لا يعـبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: «الذي أعتقده وافتي به»، واسـتظهر من عبارته هذه:أنه من دين الإمامية .

وأما كلام السيدين: فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسـدة ، وصرحا أيضاً في مسـألة العمل بخـبر الواحد: أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل(١).

كلام الشيخ الطوسي قدس سره

وأما الشـيخ قدس سره: فإنه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد قدس سره إلى أن الأصل في الأشـياء مـن طريـق العقل الوقـف ، إلا أنه صرح في العـدة: بأن حكم الأشـياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سـمعي على أن الأشـياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب ، انتهى.

وأما من تأخر عن الشـيخ قدس سره، كالحلي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم: فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم.

وبالجملة: فلا نعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط وإن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة .

ثم إنه ربما نسب إلى المحقق قدس سره رجوعه عما في المعارج إلى ما في المعتبر: مـن التفصيل بـين ما يعم به البلوى وغيره وأنه لا يقـول بالبراءة في الثاني. وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله(٢).

---

(١) وهو البراءة لما سبق منهما في الكلام الأول.

(٢) يأتي في التنبيه الأول من تنبيهات هذه المسألة.

وممـا ذكرنـا يظهـر: أن تخصيص بعـض القـول بالـبراءة بمتأخري الإماميـة مخالـف للواقـع، وكأنـه ناش عـما رأى من السـيد والشـيخ من التمسـك بالاحتيـاط في كثير مـن المـوارد، ويؤيده(١) مـا في المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعة.

٢- الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة

الثـاني: الإجماعـات المنقولـة والشـهرة المحققـة، فإنهـا قـد تفيـد القطع بالاتفاق.

وممن اسـتظهر منه دعوى ذلك: الصـدوق رحمه الله في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته.

كلام الحلي في السرائر

وممـن ادعى اتفاق المحصلين عليه: الحلي في أول السرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والإجماع: إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل، انتهى. ومراده بدليل العقل ـ كما يظهر من تتبع كتابه ـ هو أصل البراءة.

كلام المحقق في المسائل المصرية

وممن ادعى إطباق العلماء: المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في المسـائل المصرية أيضا في توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسـة بالمضـاف مع عدم ورود نص فيه: أن مـن أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، ولم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمائعات.

فلولا كون الأصل إجماعياً لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبة

---

(١) يعنـي: يؤيـد بطلان تخصيص القول بالـبراءة بمتأخري الإمامية. ووجه التأييـد أن صريح المحقـق وجود القائل بالبراءة في العصر السـابق عليه، وهو عصر القدماء.

مقتضاه إلى مذهبنا.

وأما الشهرة: فإنها تتحقق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصا في الكتب الفقهية، ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين.

٣- الإجماع العملي

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان(١)، وأن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، وليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان وكفاية عدم النهي فيها.

كلام المحقق في المعارج

قال المحقق قدس سره ـ على ما حكى عنه ـ: إن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم(٢)، ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم

---

(١) كما قد يشهد به تحقق المخالفة للأحكام الشرعية غفلة عنها، إذا لمرء في حال الغفلة يعمل على مقتضي طبعه، فلو كان من شأن المسلمين الاحتياط لكان ذلك موجباً لتبدل طبعهم وانقلاب حالهم من الإقدام إلى الإحجام. فتأمل.

(٢) لا يخفى أن هذا مختص بحال الغفلة، أما مع الشك فاللازم الفحص عندهم، ولا عذر بدونه. ومن الظاهر أن عدم وجوب الاحتياط مع الغفلة مما لا ينكره الأخباريون فلا وجه للإستشهاد بذلك في ردهم. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا

الإذن، انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحقق في المعارج

أقـول: إن كان(١) الغـرض مما ذكر ـ من عدم التخطئـة ـ بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي(٢)، ولا ينبغي الاستشهاد لـه بخصـوص أهل الشرائع، بل بناء كافة العقـلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

وإن كان الغـرض منـه أن بنـاء العقـلاء عـلى تجويز الارتـكاب مع قطـع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهـل، حتى لو فرض عدم قبحه ـ لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام(٣) ـ لم يزل(٤) بناؤهم على ذلك، فهو(٥) مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسـيجئ الكلام فيه إن شاء الله.

مـن أن الغفلة المذكورة كاشـفة عن كون مقتضى طبع المسـلم الإقدام مع عدم العلم لا الإحجام.

(١) هذا الترديد إنما يتم في سـيرة العقلاء بما هم عقلاء. أما سـيرة المسـلمين ـ أو غيرهم من أهل الشرايع ـ فلو فرض إحرازها كشفت عن عدم تمامية الدليل على الاحتياط في الشريعة، فتصلح لرد دليل الاحتياط، ولا تكون محكومة له. ومنه يظهر الوجه في التخصيص بسيرة أهل الشرايع.

(٢) يعني: وهو لا يصلح لمعارضة دليل الاحتياط، بل هو محكوم له.

(٣) بأن يكون ممن ألزم بالاحتياط.

(٤) جواب (لو) في قوله: «حتى لو فرض عدم قبحه...».

(٥) جواب (إن) في قوله: «وإن كان الفرض منه أن بناء العقلاء...».

الدليل العقلي على البراءة (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)

الرابـع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه(١).

حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً

ودعـوى: أن حكم العقل بوجوب دفع الـضرر المحتمل بيان عقلي فـلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة: بأن الحكـم المذكور على تقدير ثبوته لا يكـون بيانـاً للتكليف المجهول المعاقـب عليه، وإنما هو بيـان لقاعدة كلية ظاهريـة(٢) وإن لم يكن في مـورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على

---

(١) الاعـتراف بعـدم الإعلام لا دخل له إلا من حيث اسـتلزامه للغفلة، أو من حيث كشـفه عن عدم بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية، أو رجوعه إلى تقصير المولى في بيان التكليف.

والأولان يقبـح العقـاب معهما قطعاً حتى عند القائـل بوجوب الاحتياط في ما نحن فيه، فلو لم يسـتلزم عدم الاعلام أحد الأمرين المذكورين فهو كسـائر موارد الجهل، وليس أوضح من غيره حتى يتسنى الاحتجاج به.

والثالـث ـ مع أنه غير مطرد لإمكان تعذر البيان على المولى ـ لا دخل له بقبح العقاب، فإن تقصير المولى في حفظ غرضه وقبح ذلك منه لا ينافي وجوب الاحتياط على العبد وحسن عقابه على المخالفة. فالعمدة أن دعوى قبح العقاب بلا بيان قطعية اتفاقية لا تحتاج إلى استدلال وإيضاح.

(٢) فـإن قاعدة دفع الضرر المحتمـل لا يكون بياناً وأمارة على وجود الضرر وثبـوت التكليـف، حتى يرتفع بها موضـوع قاعدة قبح العقاب بـلا بيان، وإنما هي قاعدة ظاهرية تقتضي الحذر من الضرر بعد فرض عدم البيان، فلا يرتفع بها موضوع القاعدة.

مخالفتهـا(١) وإن لم يكن تكليف في الواقـع، لا على التكليف المحتمل على

لكـن هذا موقوف عـلى أن المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب خصوص بيان التكليف الواقعي الذي يكون العقاب عليه، نظير البيان الحاصل بالأمارات والطرق الاجتهاديـة، وليس الأمر كذلك، بل لا إشـكال في أن موضـوع قاعدة قبح العقاب هو الأعم من البيان الظاهري الصالح لتنجيز الواقع وإن لم يصلح للكشف عنه.

ولذا لا إشكال في أن أدلة الاحتياط ـ لو تمت ـ تكون رافعة لموضوع القاعدة، مع أنها لا تصلح لبيان الأحكام الواقعية التي هي موضوع العقاب، وإنما هي متعرضة لقاعدة ظاهرية منجزه للأحكام الواقعية، وليست إلا بياناً لوجوب الاحتياط الذي هو من الأحكام الطريقية التي لا تكون موضوعاً للعقاب.

فالـذي ينبغـي أن يقال: إن قاعدة دفع الضرر المحتمل لو جرت فهي نفسـها ليسـت مـن القواعد المنجـزة لموضوعهـا، لأن التنجيز إنما يكون مع ثبوت المسـؤلية واسـتحقاق الجـزاء ولو بالـذم من العقـلاء وللاسـتنكار عندهم، ومـن الظاهر أن احتمال الضرر لا يقتضي بنفسـه مسـؤولية في ارتكابه، بل لا يترتب إلا الضرر نفسه، لـو صادف تحقق موضوعه، فالإقدام مع الشـبهة المحصورة على بعض الأطراف لا يقتـضي إلا ترتب العقاب المحتمل لو صادف الحرام الواقعي، ولا يقتضي مسـؤولية زائـدة عليـه، فالتنجز ليس مسـتنداً إلى القاعـدة، بل إلى أمر آخـر كالعلم الإجمالي أو نحوه، وليسـت قاعدة دفع الضرر إلا قاعدة عقلائية لا يكون مخالفها إلا سـفيهاً، لا أنه يكون مسـؤولاً ومورداً للذم والاسـتنكار والعقاب، كما هـو حال المنجز. ولعله إليه يرجع ما قيل من أنها قاعدة فطرية. وقد سبق منا ما يتعلق بذلك في الدليل الأول عـن للأدلـة العقلية عـلى حجية مطلق الظـن. وإذا لم تكن قاعدة دفـع الضرر قاعدة منجزة لم ترفع موضوع قاعدة قبح العقاب. فتأمل جيداً.

(١) لا مجـال للعقاب على مخالفتها، لأنها قاعـدة ظاهرية عقلية لاملاك لها في قبال الواقع.

فرض وجوده(١)، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بـل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

فمـورد قاعـدة دفع العقاب المحتمـل هو ما ثبت العقـاب فيه ببيان الشارع للتكليف(٢) فتردد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها.

هذا كله إن اريد بـ(الضرر) العقاب، وإن أريد به مضرة أخرى غير العقـاب ـ التي لا يتوقف ترتبها على العلـم ـ، فهو وإن كان محتملاً(٣) لا

---

(١) لأن العقـاب عليـه بـلا بيـان بنـاء على عدم صلـوح قاعدة دفـع الضرر للبيان.

(٢) بـل بتنجيـز التكليـف، ولـذا تجـري مع إيجـاب الاحتياط مـع أنه حكم طريقي لاعقاب عليه وليس بياناً للتكليف الواقعي، بل ليس هو إلا منجز للتكليف الواقعي لا غير، كما سبق.

(٣) كأنـه مـن جهة ملازمة احتـمال الحرمة لاحتمال المفسـدة. لكن المفسـدة غالباً ليسـت من سـنخ الأضرار التي يهتم أشـخاص الناس بدفعها بحسب فطرتهم بل يغلب كونها من سنخ الأضرار العامة التي لا تهم الناس بأشخاصهم. مع أنّها لو أهمتهم لوقعوا فيها لا مسـؤلية عليهم ومثل ذلك لا يقتضي تنجزاً، لما عرفت من أن قاعدة دفع الضرر ليسـت مـن القواعد المنجزة نعم يجب شرعـاً دفع الضرر الخاص بالنفس، أو الطرف ـ على ما قيل وتقدم في الدليل الأول من أدلة حجيه مطلق الظن ـ والـضرر المذكـور يتنجز شرعاً بالاحتـمال إذا كان عقلائياً يصدق معه الخوف ـ إلا أن الـضرر المذكـور لا يحتمـل في المقام. بهـذا النحو، بـل احتماله ـ لو فـرض ـ ليس عقلائيـاً فـلا يكون مجرى للقاعـدة. نعم لو فرض احتماله بنحـو يصدق معه الخوف

يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية(١) لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع وإذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

ما ذكره في الغنية: من أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق

ثم إنه ذكر السيد أبو المكارمقدس سره في الغنية: أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق. وتبعه بعض من تأخر عنه ، فاستدل به في مسألة البراءة.

المراد بـ(ما لا يطاق)

والظاهر: أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به وإتيانه بقصد الطاعة(٢)،

تعيّن وجوب الاحتياط شرعاً ولم تجر قاعدة قبح العقاب بلا بيان حينئذٍ لكنه مجرد فرض لا واقع له أو يندر وقوعه، وهو خارج عن محل الكلام.

(١) ظاهرة التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر الدنيوي شرعاً، وقد عرفت المنع من ذلك، وأنه إنما يسلم في ضرر النفس ونحوه، والشبهة فيه وإن كانت موضوعية إلا أنها منجزة لو صدق معها الخوف لا مجال للرجوع فيها للبراءة. فالعمدة عدم احتمال الضرر المذكور بنحو يصدق معه الخوف ومحل الكلام غالباً أو دائماً، كما سبق.

(٢) يعني: مع الجزم بالنية. لكن هذا مختص بالتعبديات ولا يشمل التوصليات، مع أن التكاليف التحريمية توصلية غالباً أو دائماً ومن ثم كان حمل كلام السيد في الغنية على ذلك بعيداً. ولعله لأجل هذا قال بعض أعاظم المحشّينقدس سره بعد الإشكال في الحمل المذكور: «فيغلب على الظن كون مراد السيدقدس سره مما ذكره نفي التكليف عن الغافل بقرينة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف في قبال الغفلة

كـما صرح به جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشـتراط التكليف بالعلم، وإلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

واحتـمال كون الغرض مـن التكليف مطلق صـدور الفعل ولو مع عدم قصد الإطاعة(١)، أو كون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعـل بداعي حصول الانقياد بقصـد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشـاك وإن لم يكن مـن الغافل، مدفوع: بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشـاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية(٢)، أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل(٣)، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور(٤).

عن التكليف رأساً. فتأمل».

وإن كان قد يشكل ما ذكره أيضاً بأن عقاب الغافل وإن كان قبيحاً ـ مع عدم تقصـيره ـ إلا أنـه ليـس بملاك قبـح التكليف بما لا يطـاق، بل بمـلاك امتناع تنجيز التكليف في حق الغافل غير المقصر.

(١) لا يخفى أن هذا مقطوع به في التوصليات.

(٢) الذي هو راجع إلى إيجاب الاحتياط الذي هو محل الكلام في المقام.

(٣) كأنه من جهة كفاية التكليف بالاحتياط في تحصيل الفرض المذكور. وإن لم يكـن هنـاك تكليف واقعي. لكن مـن الظاهر أن التكليـف بالاحتياط على احتمال التكليـف الواقعي، فكيف يكون مغنياً عنه بحيث يوجب العلم بعدمه لعدم الفائدة فيه؟!.

(٤) كأنه لعدم وصول التكليف المشكوك وعدم منجزيته، فلا يكفي تحصيل غرضه، ويكون بلا فائدة. لكن عرفت أن فائدته فتح باب تشريع الاحتياط.

والحاصل: أن التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً(١)، وصدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكليف.

الدليل العقلي المذكور ليس من أدلة البراءة

واعلم: أن هذا الدليل العقلي ـ كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية ـ معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط(٢)، فلا يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، ولا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة:

---

(١) يعني: ولو مع عدم قصد الطاعة. وكأنه لما اشتهر من أن الغرض من التكليف إحداث الداعي في نفس المكلف. لكن لازم ذلك امتناع الواجبات التوصلية، وكون جميع الواجبات تعبدية، كما قد يذهب إليه بعضهم بدعوى إن مرجع الواجبات التوصلية إلى إسقاط الموضوع، لا إلى موافقة الأمر: وأن الأمر منحصر بالتعبدي لا غير. وهو في غاية الوهن والعمدة في دفع الشبهة المذكورة أن إحداث الداعي وإن كان غرضاً من التكليف إلا أنه مترتب عليه بالمباشرة من دون توسط الامتثال ولا دخل للمكلف به بل هو من لوازمه غير المنفكة عنه وأما المكلف فليس عليه إلا تحقيق متعلق الأمر وما يدعو إليه، وهو كما يكون خصوص الفعل عن تعبد الطاعة ـ كما في التعبديات ـ يكون مطلق الفعل، كما في التوصليات بل مقتضي الاطلاق الثاني، كما حقق في محله.

وبالجملة: فداعوية الأمر التي هي فرض منه وأثر غير منفك عنه غير داعويته المأخوذة في متعلقه التابعة لكيفية جعله التي تكون معتبرة تارة وغير معتبرة أخرى، والخلط بينهما في غير محله. وتمام الكلام في مبحث التعبدي التوصلي.

(٢) لما عرفت من أن المراد من البيان مطلق الرافع لقبح العقاب المنجز للتكليف، وأدلة وجوب الاحتياط لو تمت كافية في تنجيزه.

١ـ استصحاب البـراءة المتيقنـة

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون.

وفيه: أن الاستدلال مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي(١)، دون الأصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

وأما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع في المقام، لأن الثابت بها(٢) ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه(٣)، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك ـ إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل من العقاب،

---

(١) إذ حينئذٍ يكون كسائر الأمارات صالحاً لإثبات اللوازم غير الشرعية وأحكامها. لكن هذا مبني على حجية الأمارات في لازم مؤدياتها مطلقاً، وهو خلاف التحقيق، بل يختص بخصوص ما كان مقتضى سيرة العقلاء حجيته في اللوازم، ولعل الاستصحاب ليس منها.

(٢) يعني: بالأخبار المذكورة التي مفادها أصل تعبدي.

(٣) لا يخفى أن الأمور الثلاثة مختلفة، فالأخير عقلي صرف، والثاني شرعي كذلك. وأما الأول فهو كالثاني إن أريد منه عدم انشغال الذمة بالتكليف وعدم تنجزه على المكلف وكالأخير إن أريد منه المعذورية عقلاً ولو مع ثبوت التكليف.

ومعـه(١) لا حاجـة إلى الاسـتصحاب وملاحظـة الحالة السـابقة ـ، ومن المعلـوم أن المطلوب المذكـور(٢) لا يترتب على المسـتصحبات المذكورة، لأن عـدم اسـتحقاق العقـاب في الآخرة ليـس من اللـوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر(٣).

وأمـا الإذن والترخيـص في الفعل، فهو وإن كان أمـراً قابلاً للجعل ويسـتلزم انتفـاء العقاب واقعـاً، إلا أن الإذن الشرعي ليـس لازماً شرعياً للمسـتصحبات المذكـورة، بـل هـو مـن المقارنـات، حيث إن عـدم المنع عـن الفعل ـ بعد العلـم إجمالاً بعدم خلو فعل المكلـف عن أحد الأحكام الخمسـة ـ لا ينفـك عن كونـه مرخصاً فيـه، فهو نظير إثبـات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم(٤).

---

(١) يعني: مع الاحتياج إلى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

(٢) وهو القطع بعدم ترتب العقاب.

(٣) يعنـي: فيمتنع جريان اسـتصحاب عدم الاسـتحقاق، مـع أنه لو جرى لم يوجـب القطـع بعدم العقـاب، فإن القطع بعـدم العقـاب وإن كان ملازماً للقطع بعدم اسـتحقاقه، لما هو المعلوم من عدم عقاب الشـارع مع عدم الاستحقاق، إلا أن استصحاب عدم الاستحقاق لا يوجب القطع بعدم الاستحقاق حتى يوجب القطع بعدم العقاب، فإن التعبد بشيء لا يسـتلزمه واقعاً، بل يبقي محتملاً وإن صح التعبد بـه بلحاظ المعذريـة والمنجزية وبلحاظ ترتب المسـؤلية، ومن الظاهر أن اسـتحقاق العقاب ليس موضوعاً للمسـؤولية، بخلاف التكاليف الشرعية، فإن التعبد بعدمها وإن كان لا يوجـب القطـع بعدمهـا إلا أنه موجب لارتفاع المسـؤلية عنها بالإضافة إليها وذلك كاف في القطع بعدم العقاب.

(٤) قولـه: «بأصالـة» متعلق بقولـه: «بنفي» وقولـه: «بنفي» متعلـق بقوله:

ومن هنا تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا ـ من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم إثباته إلا اللوازم الشرعية ـ في(١) هذا المقام باستصحاب البراءة، منظور فيه(٢).

نعم، من قال باعتباره من باب الظن، أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية، فلا بأس بتمسكه به(٣).

«إثبات». وهذا منه‏ﭵ راجع إلى دعوى أن أصالة عدم المنع لا تثبت الترخيص والإذن إلا بناء على الأصل المثبت. وهو مبني على أن عدم العقاب من لوازم الإذن والترخيص، لا من لوازم عدم المنع، والظاهر خلافه، وأن عدم المنع كاف في عدم استحقاق العقاب بلا حاجة إلى احراز الإذن والترخيص، لأن الاستحقاق من لوازم المنع، فمع عدمه لا موجب للاستحقاق، وحينئذٍ يكون استصحاب عدم المنع بنفسه كافياً في ترتب الأثر المطلوب، بلا حاجة إلى إثبات لازمه، وهو الإذن والترخيص.

هذا مع أنه لو فرض ملازمة عدم المنع للإذن كان الإذن متيقناً سابقاً أيضاً بتبعه، فيمكن استصحابه بنفسه. إلا أن يدعى عدم قابلية الموضوع للإذن حين اليقين بعدم المنع. وهو مسلم في المجنون دون الطفل.

ثم إن المصنف‏ﭵ تعرض لحال استصحاب عدم استحقاق العقاب، واستصحاب عدم المنع، ولم يتعرض لاستصحاب البراءة، وحيث عرفت رجوعه إلى أحدهما يظهر حاله مما ذكر فيهما.

(١) متعلق بقوله: «استدلال...» وكذا قوله: «باستصحاب البراءة».

(٢) خبر (أن) في قوله: «ومن هنا تبين أن استدلال...».

(٣) فإن البراءة بعد فرض البلوغ والالتفات بأي معنى كانت تستلزم الإذن والترخيص الذي يكون به موجباً للقطع بعدم العقاب. لكن هذا إنما ينفع بناء على

مـع أنـه يمكن النظـر فيه، بنـاء على ما سـيجئ: من اشـتراط العلم ببقـاء الموضوع في الاسـتصحاب، وموضـوع البراءة في السـابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسـحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل(١).

وبالجملـة: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

٢- كون الاحتياط عسراً

ومنها: أن الاحتياط عسر منفي وجوبه .

وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارده، وهي ممنوعة، لأن مجراها عنـد الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص مـن غير مرجح منصوص، وهي ليسـت بحيث يفـضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة(٢)، وهي عند الأكثر ليسـت بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط إلى

إثبـات الاسـتصحاب اللازم مجراه، وقد عرفت أنه لا يكفـي فيه كونه من الأمارات المفيدة للظن.

(١) لعله إشارة إلى أن الكبر والصغر لا يوجب تبدل الموضوع عرفاً، واحتمال اختصـاص الملاك بحال الصغر لا يمنع من الاسـتصحاب، وتمـام الكلام في تحديد الموضوع في مبحث الاستصحاب.

(٢) لم يتضـح بنـاء المجتهدين عـلى الرجـوع إلى الاحتياط عند فقـد الظنون الخاصـة إلا مـع العلم الإجمـالي، أو مع التقصير في الفحص في الشـبهة الحكمية، أما مـع عدمها فالمرجع البراءة. ولكـن رأى المجتهدين لادخل له في المقام. إذ الكلام في النزاع مع الأخباريين.

الحرج.

ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته، حذراً عن لزوم محذور الحرج، ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

٣ـ كون الاحتياط متعذراً أحياناً

ومنها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة.

وفيه: ما لا يخفى(١)، ولم أر ذكره إلا في كلام شاذ لا يعبأ به.

---

(١) إذ تعذر الاحتياط في مورده لا يقتضي سقوطه في غيره مع أن مورد الدوران بين الوجوب والحرمة خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب.

[أدلة القول بالاحتياط]

احتج للقول الثاني ـ وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة ـ بالأدلة الثلاثة:

الاستدلال بالكتاب:

فمن الكتاب طائفتان:

١ـ الآيات الناهية عن القول بغير علم

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإن الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة(١) قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنه لم يؤذن فيه.

ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتركون لاحتمال الحرمة(٢)، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنه لا يكون إلا

---

(١) إن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه واقعاً بعنوانه الأولى. فهو ممنوع ولا يدعيه القائل بالبراءة، بل هو مناف لفرض الشك في الحكم الواقعي.

وإن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه ظاهراً بعنوان كونه محتمل الحرمة، فهو ليس قولاً بغير علم بعد دلالة الأدلة المتقدمة عليه. على أنه قد يتمسك بحكم العقل فلا يلزم نسبة حكم للشارع أصلاً لا واقعي ولا ظاهري.

(٢) الترك لاحتمال الحرمة إن كان من جهة دعوى حكم الشارع بوجوب الاحتياط فهو يتضمن نسبة حكم الشارع كدعوى حكمه بالبراءة والإباحة

بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة(١).

٢ـ الآيات الدالة على لزوم الاحتياط والاتقاء

والأخرى: ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع، مثل ما ذكره الشهيد﵀ في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت ـ للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد ـ وهي قوله تعالى: ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ و﴿جاهدوا في الله حق جهاده﴾(٢).

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: ﴿فاتقوا الله ما

الظاهرية. وإن كان بمقتضى الحكم العقلي بدعوى: أن الأصل في الأشياء التوقف حتى تثبت الرخصة فهو ـ مع عدم تماميته في نفسه، لما سبق حكم العقل بالبراءة ـ رجوع إلى الاستدلال بحكم العقل لا بالآيات، نظير استدلال القائلين بالبراءة يقاعده قبح العقاب بلا بيان. فتأمل.

(١) إن أريد بها إلا باحة الشرعية فهو ممنوع بعد ما عرفت من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ معه لا يتوقف الإقدام على إحراز الأدلة الشرعية، وإن أريد بهما ما يعم الإباحة العقلية، فهي محرزة بعد ما عرفت مع أن القول بالاحتياط كذلك أيضاً يتوقف على تنجز التكليف ولو بحكم العقل.

(٢) أما الآية الأولى فقد يتوجه الاستدلال بها مع فرض احتمال التكليف، لأن التقوى مأخوذة من التوقي، وهو لا يتوقف على العلم بالضرر، بل يكفي احتماله.

وأما الآية الثانية فيشكل الاستدلال بها مع عدم العلم بالتكليف، إذ الجهاد في الله تعالى إنما هو بالقيام والامتثال لتكليفه، فيكون التمسك بها مع الشك في التكليف من التمسك، بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام، الذي لا شبهة في عدم صحته.

استطعتم﴾(١) ، وقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (٣).

والجواب:

الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم

أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم ـ مضافاً إلى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع(٤) ـ: فبأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والأخباريين، ليس من ذلك(٥).

---

(١) الكلام فيها هو الكلام في الآية الأولى.

(٢) الاستدلال بها مع احتمال التكليف مبني على كون المراد من الإلقاء في التهلكة التعرض لها، لا مباشرتها، أو كون المراد من الهلكة الضياع والتفريط، لا التلفت والوقوع في الضرر. وإلا كان التمسك بها مع احتمال التكليف المستلزم لاحتمال الضرر من التمسك. بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام نظير ما تقدم في الآية الثانية.

(٣) الاستدلال بها مبني على أن المراد من التنازع الاختلاف في أمور الدين، لا التخاصم في الحقوق، وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه، على أن في الرد إلى الله والرسول كفاية من عدم القول في الدين بالرأي والتوقف على البيان الشرعي، وهو لا يقتضي وجوب الاحتياط في مقام العمل. كما لا ينافي الإقدام على العقل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو دلالة البراءة الشرعية المتقدمة، فتكون هذه الآية نظير الطائفة الأولى.

(٤) هذا النقض وارد على الاستدلال بالطائفة الأخرى أيضاً.

(٥) وكذا لو كان اتكالاً على الأدلة الشرعية الدالة على البراءة الظاهرية المتقدمة، كما ذكرناه قريباً.

الجواب عن آيات الاحتياط

وأما عما عدا آية التهلكة: فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة(١)، مع أن غايتها الدلالة على الرجحان(٢) على ما استشهد به الشهيدرحمه الله(٣).

وأما عن آية التهلكة: فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم(٤)، وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق(٥).

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة:

ومن السنة طوائف:

---

(١) عرفت أن التقوى يتحقق موضوعها باحتمال التكليف، إلا أنها لما كانت راجعة إلى الحذر كانت مختصة بما إذا كان احتمال التكليف منشأ لاحتمال الضرر، كما لو كان التكليف منجزاً، فلا تصلح لبيان تنجز التكليف المحتمل. بل مقتضى ما عرفت من أدلة البراءة العقلية والنقلية عدم تنجزه فلا موضوع للحذر والتقوى. ولا يكون الإقدام منافياً للتقوى وأما آية المجاهدة فقد عرفت الإشكال في الاستدلال بها مع الاحتمال وعدم اليقين بالتكليف.

(٢) لا يخفى أن ظاهر الأمر الإلزام لا محض الرجحان، نعم هو ظاهر في الإرشاد جرياً على مقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، لا المولوية. واستشهاد الشهيدقدس سره في غير محله. ثم إن ما ذكره المصنفقدس سره لا تعرض فيه للجواب عن الآية الأخيرة وقد عرفت الجواب عنها.

(٣) كأنه لأن موضوع كلامه أعادة الصلاة مع كون مقتضي أصالة الصحة تماميتها فلا تكون واجبة.

(٤) يعني: بمقتضي أدلة البراءة المتقدمة.

(٥) تقدم منه نظيره في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، وتقدم الكلام فيه. فراجع.

١ـ الأخبار الدالة على حرمة القول والعمل بغير علم والجواب عنها

إحداها: ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم .

وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات.

والثانية: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم، وهي لا تحصى كثرة.

٢ـ الأخبار الدالة على وجوب التوقف:

وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل(١)، وهو محصل قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

فلا يرد على الاستدلال: أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين، والإفتاء بالحكم الظاهري منعاً أو ترخيصاً مشترك كذلك، والتوقف في العمل لا معنى له(٢).

فنذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

مقبولة ابن حنظلة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، وفيها بعد ذكر المرجحات: «إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(٣).

---

(١) هذا بناء على أن المراد من الشبهة اشتباه الحكم الواقعي. أما لو كان المراد منها الأمور المشبهة التي لا توجب البصيرة، فالوقوف عبارة عن عدم متابعة تلك الأمور، فلا تنافي ارتكاب الفعل اعتماداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو غيرها من الطرق النقلية، فإنها من الأمور الرافعة للشبهة الموجبة للبصيرة المصححة للعمل. وسيأتي بعض الكلام إن شاء الله تعالى.

(٢) اذ لا بد من العمل فعلاً أو تركاً.

(٣) لا يخفى أن الرواية الشريفة لا ظهور لها في الحكم بمنجزية الشبهة بنحو

صحيحة جميل ابن درّاج

ونحوها صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، وزاد فيها:

تصلح لبيان وجوب الاحتياط تأسيساً ومولوياً، بل هي ظاهرة في الحث على اجتناب الشبهة بعد فرض منجزيتها فإن التعليل بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في المفروغية عن كون الإقدام على الشبهة في معرض الخطر والهلكة، والحث على توقي الخطر المحتمل، ولا ظهور له في تنجيز الشبهة غير المنجزة في نفسها، فهي مسوقة مساق الإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل، لا مساق التنبيه إلى احتمال الضرر.

مثلاً: إذا كان المريض ممن لا يعلم بإضرار الحامض له، فالمناسب للطبيب أن يقول له: لا تستعمل الحامض أويضرك الحامض ولا يحسن منه أن يقول: لا تستعمل الحامض لأن ترك الحامض شهراً خير من مرض سنة، إلا إذا كان يعلم بإضرار الحامض له ويتسامح في استعماله لإلتذاذه به.

والحاصل: أن التأمل في الرواية و أمثالها شاهد بورودها في مقام الإرشاد والردع عن التفريط بالتورط في الشبهات الخطرة، لا بيان تحقق الخطر في الشبهة ردعاً عن الرجوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لتنفع فيما نحن فيه، بل لابد من حملها على خصوص الشبهة المنجزة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأدلة كما في موارد العلم الإجمالي أو أصول الدين ونحوها مما سيذكره المصنف قدس سره.

بل لا يبعد بعد التأمل فيما ذكرنا وفي الروايات الكثيرة التي ذكرها في الوسائل حمل الشبهة على فقد موارد الحجة عند الحاجة إليها وتوقف العمل عليها، لا مطلق الشك في الحكم الشرعي الذي هو محل الكلام والذي عرفت أن الارتكاب فيه بعد الفحص لا يتوقف على قيام الحجة، بل يكفي فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل قد يكون الحكم المذكور موجباً لارتفاع الشبهة، حيث يكون الإقدام معه عن بصيرة، فهو وارد على هذه الروايات كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. فتأمل جيداً.

«إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»(١).

روايات الزهري والسكوني وعبد الأعلى

وفي روايات الزهري، والسكوني، وعبد الأعلى: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه»(٢)، ورواية أبي شيبة عن أحدهما عليهما السلام، وموثقة سعد بن زياد(٣)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة» ـ إلى أن قال ـ: فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»(٤).

(١) هذا المضمون يناسب ما ذكرنا في توجيه الرواية السابقة، كما قد يظهر بالتأمل.

(٢) لا يخفى عدم جواز الرواية إلا مع العلم، لما فيها من النسبة الموقوفة على الحجة، فالشبهة منجزه بالذات مع قطع النظر عن الحديث، وليست نظيراً لما نحن فيه.

(٣) راوي الرواية مسعدة بن زياد، والسند صحيح لا موثق.

(٤) الرواية الشريفة ظاهرة في منجزية الشبهة البدوية في النكاح ولا سيما بضميمة التفسير الوارد فيها من الصادق عليه السلام بقوله: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». إلا أنّها ـ مع ورودها في الشبهة الموضوعية التي هي مجرى البراءة حتى عند الأخباريين. وأن مقتضى الاستصحاب الموضوعي فيه الحل ـ بمعارضته بموثقة مسعدة بن صدقة التي تأتي في الشبهة الموضوعية. فلابد أن يحمل على الإرشاد بلحاظ الشدة والحيرة التي تترتب على تقدير انكشاف الحال. أو الكراهة لاهتمام الشارع في باب النكاح بالملاك الواقعي وإن لم يبلغ حد التحريم، فيكون فوته من سنخ الأضرار التي لا يلزم دفعها شرعاً وإن كان الحذر منها حسناً.

وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب(١)، مدفوع بملاحظة: أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلا، مع أن جعله تعليلاً لوجوب الإرجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة، قرينة على المطلوب(٢).

فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوماً خير من أن أمنع منه سنة»، وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت: «لأن اصلي بعد الوقت أحب إلي من أن اصلي قبل الوقت»، وقوله عليه السلام في مقام التقية: «لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضيه أحب إلي من أن يضرب عنقي».

ونظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإن الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال»(٣).

وصية علي عليه السلام لابنه

نعم يبعد أن يكون مقتضي الجمع العرفي بين الروايتين حمل رواية ابن زياد على ما إذا اقترنت الشبهة بالخبر ـ كما هو مقتضى البلوغ ـ وحمل موثقة ابن صدقة على ما إذا لم تقترن به إلا أن الظاهر عدم بناء الأصحاب على ذلك مع فرض عدم حجية الخبر وكيف كان فلا مجال للتعدي بها لما نحن فيه. فتأمل جيداً.

(١) كأنه من جهة أن «خير» التفضيل، فتدل على أن الاقتحام في الشبهة فيه الخير أيضاً وإن كان الوقوف أكثر خيراً.

(٢) وهو ظهوره في الالزام. وقوله: «قرينة» خبر (أن) في قوله: «مع أن جعله...».

(٣) لا يخفى أنه إنما يقتضي لزوم الاحتياط في الطريق وعدم سلوك ما يحتمل ضلاله ولا إشكال في وجوب الاحتياط عند خوف ضلال الطريق. لأصالة عدم

ومنها: موثقة حمزة بن الطيار: «أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: كف واسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾(١)». موثقة حمزة ابن الطيار

ومنها: رواية جميل، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنه قال رسول الله: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله عز وجل(٢)». رواية جميل

ومنها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما رواية جابر

حجيته، ولا دخل لذلك بما نحن فيه مع كون حكم العقل بالبراءة قطعياً.

(١) مع الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه ظاهرة في وجوب الرجوع إليهم عليهم السلام وعدم القول في الدين بغير العلم، وهذا لا يمنع من الرجوع إلى البراءة بعد قيام ما عرفت من الأدلة العقلية والنقلية عليها.

(٢) هذه الرواية كسابقاتها أجنبية عما نحن فيه، فإن اتباع الرشد ليس بمعنى فعل المباح. كما أن اجتناب الغي ليس بمعنى ترك الحرام، كما أن الرد إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله وسلم ليس بمعنى التوقف العملي، بل هي ظاهرة في الإرشاد إلى أنه لا بد أن يكون الانسان على بصيرة من أموره، فالطريق الظاهر الرشد يتبع، والطريق الظاهر الغي يجتنب ومع الاختلاف يرد الأمر لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم: ولا يعمل فيه على غير بصيرة. وذلك لا ينافي ارتكاب مشكوك الحرمة اعتماداً على الأدلة السابقة.

شرح الله لنا»(١).

رواية زرارة

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**ما حق الله على العباد؟**

---

(١) هذه الرواية ظاهرة في النهي عن القول في المشكلات الدينية بدون بصيرة، وأنه لا بد في ذلك من الرجوع لأئمة الهدى عليهم السلام ومثلها ما بعدها وكثير من روايات الباب. وإن اختلفت في بعض الخصوصيات التي أشرنا إليها ولم نكتف بإجمال الكلام فيها كما جري عليه المصنف قدس سره.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر حال كثير من الروايات التي سطرها في الوسائل في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي وغيرها، فإن التأمل فيها شاهد بأنها تشير إلى أمر ارتكازي واحد، وهو الإرشاد إلى لزوم الاعتماد على الحجة الواضحة وكون الانسان على بصيرة من أمره وعدم الركون في الشبهة إلى ما لا ينبغي الركون إليه من الاستحسانات ونحوها مما لم ينزل الله بها من سلطان كما قد يشهد به ما ورد عنهم عليهم السلام من أنه إنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق. وذلك لا ينافي الإقدام على محتمل الحرمة استناداً إلى ما دل من العقل والنقل على عدم تنجز التكليف مع الجهل وصحة الاعتذار عنه بعدم العلم. ولذا لا يرى المنصف أي تناف بين مضمون هذه الروايات ومضمون روايات البراءة مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» فكأنها تشير إلى ما يشير إليه المرسل عن أبى عبد الله عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على سراب بقيعة لا يزيده سرعة السير إلا بعداً» بل يرى أن أدلة البراءة واردة على هذه الأدلة لأنها رافعة لموضوعها ـ وهو الشبهة ـ وموجبة لكون الإقدام عن بينه وبصيرة.

وأما ما تقدم من المصنف قدس سره عند الكلام في أدلة كثير من البراءة من أن أدلة الاحتياط واردة عليها فهو مبني على فرض تمامية أدلة الاحتياط، وغض النظر عن ما سبق في ردها وكذا ما تقدم منامن أنها قد تكون معارضة لها. فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون».

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»، إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف .

والجواب:

الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف

أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاماً في الهلكة(١)، ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه عليه السلام، كما هو ظاهر المقبولة، وموثقة حمزة بن الطيار، ورواية جابر، ورواية المسمعي(٢).

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك، لاتكاله في الأمور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية(٣)، أو لكون المسألة من الاعتقاديات كصفات

---

(١) كما هو مفاد الروايات الأول على ما ذكرنا في توجيهها. وسيأتي بعض الكلام عند التعرض لقوله: «فان قلت...».

(٢) هذه الروايات الثلاث وإن تضمنت التوقف ووجوب الرجوع للأئمة عليهم السلام، إلا أنها لم تتضمن أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة نعم المقبولة قد تضمنت ذلك.

(٣) لم يتقدم شيء من ذلك. إلا أن يكون إشارة إلى مثل رواية المسمعي الناهية عن القول بالرأي. نعم ذكر في الوسائل كثيراً من الروايات المتضمنة لذلك.

الله تعـالى ورسـوله والأئمـة صلـوات الله عليهم، كما يظهـر من قولهعليه السلام في روايـة زرارة: «أن العبـاد إذا جهلـوا وقفـوا ولم يجحـدوا لم يكفـروا»، والتوقف في هذه المقامات واجب(١).

وبعضهـا ظاهـر في الاسـتحباب، مثل قولـهعليه السلام: «أورع الناس من وقـف عند الشـبهة»(٢)، وقولـهعليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشـبهة» ، وقول أمير المؤمنينعليه السلام: «من ترك ما اشـتبه عليه من الإثم فهو لما اسـتبان لـه أتـرك. والمعاصي حمى الله، فمـن يرتع حولها يوشـك أن يدخلها»(٣)،

---

(١) لحرمـة القول بغير علم. على أن الحديث لا يتضمن الردع، بل مجرد بيان معيار الكفر.

(٢) كأن الأورعية من الصفات الراجحة لا اللازمة التحصيل . فتأمل .

اللهـم إلا أن يقـال: مقتضى سـياق الرواية إرادة بيان ما يلـزم، وأنه يعني عما لا يلـزم تعريضاً بمن يتكلف بعض الأمور غير اللازمة ويفرط فيما هو لازم كبعض العـوام أو الزهـاد والمتزهدين، كما هو مقتضى قولهعليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة، وأعبد الناس من أقام الفرائض، وأزهد الناس من ترك الحرام، وأشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب».

أو أن المـراد الحـث على الأمور اللازمة وأنها تغني عن غيرها، وتكفي في رفع الخطـر وجلب الخـير الاخرويين، لدفع توهـم أن من ترك مازاد عـلى ذلك معرض للخطر .

وكيف كان فسـياق الحديث ظاهـر في إرادة بيان الأمور اللازمة التي لا مجال للتهاون بها، ولا ظهور له في استحبابها. وحينئذٍ يتعين حمل الشبهة فيها على ما عرفت، من موارد تنجز الواقع لا على ما نحن فيه. ولعل مثلها في ذلك الرواية الثانية.

(٣) الوجه في ظهور هذه الرواية في الاستحباب هو التعليل فيها بأن ارتكاب

وفي رواية النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله: يقول: لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك. لو أن راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات»(١)، وقوله: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»(٢).

ملخص الجواب

وملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد(٣)، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف، ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً، من الهلاك المحتمل(٤).

الشبهة موجب لقرب الانسان من الحرام وتساهله فيه، إذ من الظاهر أنه لا يجب على الانسان البعد عن الحرام، بل يحسن لا غير، وإنما الواجب عليه ترك الحرام لا غير. مع إمكان حمل الشبهة فيها على المعنى المتقدم، الذي هو أجنبي عما نحن فيه.

(١) الكلام فيها هو الكلام في الرواية السابقة.

(٢) لا يبعد جريان الكلام السابق في الرواية السابقة في هذه الرواية، إذ لا يبعد البناء على عدم وجوب الاستبراء للدين، إذ المراد به شدة الورع. فتأمل.

(٣) بقرينة التعليل الذي في بعضها هو أمر ارتكازي عقلي مرجعه إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعضها قد تضمن الإمر الارتكازي لا بلسان التعليل مثل: «فان الوقوف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال» وغيره.

(٤) هذا وحده لا يكفى في الحمل على الإرشاد، لأن الأمر بالاحتياط شرعاً راجع إلى التحذير عن العقاب على الواقع المحتمل أيضاً، لا على ترك الاحتياط، لأنه حكم طريقي لا عقاب عليه، كما تقدم سابقاً. مع أنه قد يكون مولوياً راجعاً إلى وجوب التحفظ على الواقع المستلزم لتنجزه وان لم يكن متنجزاً بنفسه عقلاً.

إن كـان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخروي

فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشـبهة، فـإن كان ذلك الهـلاك المحتمل من قبيل العقـاب الاخروي، كما لـو كان التكليـف متحققاً فعلاً في موارد الشـبهة نظير الشـبهة المحصورة ونحوهـا، أو كان المكلف قادراً على الفحص وإزالة الشـبهة بالرجوع إلى الإمـامعليه السلام أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشـبهة مـن العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة، بل نهى عن ذلك بقولهعليه السلام: «إن الله سـكت عن أشـياء لم يسكت عنها نسـيانا، فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم»(١)، فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقليـة، في العقاب بل في الخلود فيـه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفـة في تلك المسـألة، ففي(٢) هـذه المقامات ونحوهـا يكون التوقف لازماً عقلاً وشرعاً من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

إن كـان مفسدةً أخرى غير العقاب

وإن كان(٣) الهـلاك المحتمـل مفسـدة اخرى غير العقاب ـ سـواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية،

فالعمـدة في الحمل على الإرشـاد ما عرفت من ظهور هـذه الأخبار في المفروغية عن احتمال العقاب مع الشبهة، فلا بد من فرض منجزيه الشبهة في مرتبة سابقة على هذه الأخبار من دون أن تكون هذه الأخبار مسوقة لتنجيزها.

(١) الظاهر أن هذا أجنبي عما ذكره المصنفقدس سره من القول والتدين بغير علم، بل هو وارد للردع عن التكلف العملي لما لم يكلف به الشارع الأقدس.

(٢) هـذا بمنزلـة الجـواب عـن الـشرط في قولـه: «فـان كان ذلـك الهـلاك المحتمل...».

(٣) عطف على قوله: «فان كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب...».

كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة(١)، أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة(٢) ـ فمجرد احتماله(٣) لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعاً، والمفروض أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأن المفروض كونه للإرشاد(٤)، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجباً شرعياً بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

الهلاك المحتمل فيما نحن فيه من قبيل غير العقاب

وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل، لأن الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الأخروية باتفاق الأخباريين،

---

(١) لكن هذا التعليل لا يناسب التعليل السابق بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فإن ظاهر ذلك التعليل، إرادة الهلكة المتوقعة الحصول في موارد الشبهة بمصادفة الواقع، وظاهر هذا التعليل أنه دائم الحصول ملازم لارتكاب الشبهة وإن لم يصادف الواقع، فهذا التعليل ليس من صغريات التعليل السابق، بل هو تعليل آخر في مقابله.

(٢) كأنه بلحاظ آثارها الوضعية.

(٣) محذور القرب من المعصية ملازم للشبهة ـ كما عرفت ـ لا محتمل. لكن عرفت أنه لا يوجب العقاب لحمل التعليل به على الاستحباب.

(٤) أو للاستحباب كما عرفت من التعليل في بعض النصوص بأن الأخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية. وكيف كان فهو لا يصلح لبيان حرمة الوقوع في المفسدة المذكورة مولوياً، ولا لبيان منجزية احتمالها وترتب العقاب معه ليجب الحذر منه بالاحتياط.

لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة(١) وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف والاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية ـ كأموال الظلمة والشبهة الوجوبية ـ في أنه لا يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، والمفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد والتخويف عن تلك المضرة المحتملة.

مفاد الأخبار المذكورة

وبالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلابد من إحراز احتمال التهلكة(٢) عقاباً كانت أو غيره، وعلى تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال ولا خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقاباً، واستحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه(٣).

فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف(٤)، والمتبادر من التهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخروية، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل،

---

(١) فهي غير متنجزة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأخبار. وسيأتي توضيح ذلك.

(٢) يعني: في مرتبة سابقة عن شمول هذه الأخبار.

(٣) وهو وجوب الاحتياط أو استحبابه.

(٤) كما هو مقتضى إطلاق الشبهة، بناء على كون المراد بها الجهل بالتكليف. لكن عرفت قرب كون المراد بها معنى آخر، وهو ما يقابل الحجة من التشبيهات والتلبيسات والاستحسانات ونحوها مما لم ينزّل الله بها من سلطان.

ولازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط، إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح(١) كما

---

(١) إنما يكون قبيحاً مع عدم إيجاب الشارع الاحتياط وعدم أمره بالتوقف أما معه فلا يكون قبيحاً وايجاب الاحتياط لما كان طريقياً لإحراز الواقع فهو لا يستقبح العقاب بالمخالفة إلا مع الإفضاء لمخالفة الواقع وتفويته. فالعقاب معه على الواقع الفائت لا على مخالفة الاحتياط وحينئذٍ قد يتجه ما ذكره المستشكل من أنه بعد ظهور النصوص في كون الهلكة هي العقاب الأخروي تكون دالة على عدم سقوط العقاب بالجملة وعلى وجوب الاحتياط. وأما ما اعترف به من قبيح العقاب على التكاليف المنخفية فلعله مبني ما إذا لم يتنجز احتمالها بايجاب الاحتياط المستكشف بهذه الأخبار.

والحاصل: أن إيجاب الاحتياط يصحح العقاب على التكاليف الواقعية المجهولة لا على ترك الاحتياط نفسه، كما ذكرنا نظير ذلك في رد ما ذكره المصنفﭭ في توجيه ورود أدلة الاحتياط على أدلة البراءة في الآية الرابعة وغيرها من أدلة البراءة. فراجع. وسيأتي بعض الكلام في ذلك.

فالعمدة في الجواب عن ما ذكره المستشكل ما ذكرنا في الجواب عن الحديث الأول من أحاديث المقام من ظهور ألسِنَة هذه الأدلة في المفروغية عن احتمال الهلكة في الحكم بمنجزية الشبهة، فتختص بالشبهة المنجزة في نفسها، ولا تصلح لبيان منجزية الشبهة مولوياً حتى تصلح لبيان وجوب الاحتياط فيها. وبذلك يخرج عن إطلاق الشبهة لو سلم كون المراد بها الجهل والشك بالواقع. أما بناء على ما ذكرنا من قرب كون المراد به العمل من غير بصيرة ولا بينة لفقد الحجة في مورد الحاجة إليها، فالأمر أظهر، كما عرفت.

اعترف به، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسـياً(١) فالهلكة الأخروية مترتبة على

---

(١) الأحـكام الظاهريـة كلها طريقيـة لا تكون مورداً للعقـاب والثواب إلا بلحـاظ مصادفـة الواقع وعدمهـا فهي لا تقتـضي إلا تنجز الواقـع وصحة العقاب والثواب عليه.

إن قلـت: تنجيـز الواقع من الأحكام العقلية التابعـة لقيام الحجة، وليس من وظيفة الشـارع الأقدس، وليس وظيفته إلا جعل الأحـكام الواقعية أو الظاهرية أو جعـل الحجج على الأحكام وحيث أنه لا مجال لاحتمال كون جعل الاحتياط راجعاً إلى جعـل الحجة عـلى الحكم الواقعي فلا مجـال لإرجاعه إلى الحكـم بتنجيز الواقع، لعدم تنجزه بالاحتمال مع عدم قيام الحجة، لحكم العقل بقبح العقاب على التكاليف المجهولة، وذلك لا يقبل الردع الشرعي، بل لا بد من رجوعه إلى وجوب الاحتياط نفسياً بحيث يكون بنفسه مورداً اللاطاعة والمعصية والعقاب والثواب.

قلت: حكم العقل بمعذرية الجهل مشروط بعدم اطلاعه باهتمام الشارع ـ أو غـيره من المـوالي ـ بالواقع، بحيث يريد حفظه في ظرف الجهـل، فلو اطلع على ذلك يرى عدم معذرية الجهل وتنجز الواقع معه، فإيجاب الشارع الاحتياط لما كان كاشفاً عن اهتمامه بالواقع النحو المذكور كان موجباً لتنجز الواقع بالاحتمال.

وإن شـئت قلت: الشـك ليـس كالغفلة المطلقـة علة تامـة للمعذرية، بل هو مقتـض لها، قابل لطروء المانع كالعلم باهتمام الشـارع بالنحـو المذكور، فالجهل معه كالجهـل مع التقصـير لا يكون عـذراً عقلاً، ويكون احتـمال التكليف معـه منجزاً. ويكفـي فيـما ذكرنا الرجوع إلى المرتكزات العقلية المحكمـة في أمثال المقام، وإن كان قـد يظهر من بعض كلـمات المصنفﭭ هنا وفي مبحث الـبراءة ومن كلمات غيره في هذا المقام ونظائره امتناع جعل الشارع الاحتياط إلا نفسياً.

وعليـه فإن كان مـراد الإخباريين من وجوب الاحتياط هذا المعنى فهو ممكن في نفسه لو لا ما عرفت من الإشكال في دلالة الأخبار عليه.

مخالفته لا مخالفـة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هـذا كلـه، مضافـاً إلى دوران الأمر في هـذه الأخبار بـين حملها على مـا ذكرنـا، وبـين ارتـكاب التخصيـص فيهـا بإخـراج الشـبهة الوجوبية والموضوعية(١). وما ذكرنا أولى(٢).

وإن كان مرادهـم منـه إيجابـه نفسـياً بنحـو يكون مـورداً للعقـاب والثواب والإطاعـة والمعصيـة، فهو مما لا مجال لدعـوى دلالة النصوص عليه جـداً، لما ذكره المصنفﷺ من ظهورها في ترتب الهلكة من جهة الحرمة الواقعية لا غير.

مع الإشكال فيه باستلزامه اجتماع الضدين أو المثلين، لفعلية الحكم الواقعي المجهول إباحة وحرمة على ما يذكره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري. فلاحظ.

(١) حيـث تجري البراءة فيها ولا يجـب الاحتياط حتى عند الإخباريين، فلو فـرض حمـل النصوص على إيجـاب الاحتياط تعـين ارتكاب التخصيـص فيها. نعم ربما يستشـكل في شـمولها للشـبهة الوجوبية، إما لما سـبق من المصنـفﷺ في توجيه الاسـتدلال بها مـن أن ظاهر التوقف السـكون المطلق وعدم المـضي، فإن الاحتياط بذلـك إنـما يناسـب الشـبهة التحريميـة لا الوجوبيـة. أو لمـا تضمنـه كثـير من هذه النصوص من أن اقتحام الشـبهة في معـرض الوقوع في الحرام الواقعي. إلا أن يدفع بعمـوم التعليـل في النصوص بلـزوم الهلكة فلا بد أن يراد بالوقوف في الشـبهة عدم اقتحامها، وإن كان ذلك يختلف باختلاف الشبه، فاقتحام الشبهة التحريمية بالفعل واقتحام الشبهة الوجوبية بالترك. فتأمل.

(٢) بل هو المتعين بلحاظ إباء مضمون هذه النصوص عن التخصيص لكونه أمراً ارتكازياً عقلياً لا يفرق فيه بين أنواع الشبه. اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم على ظهورها في الإرشـاد، وعليه لا يصح الاستشهاد بها على وجوب الاحتياط، أما على

استعمال خبرية الوقوف عند الشبهة في مقامين:

وحينئذٍ: فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه(١)، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك.

١ـ استعمالها في مقام لزوم التوقف

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف: مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين

القول بسوقها لبيان وجوب الاحتياط فهي تدل على أمر تعبدي قابل للتخصيص لا ارتكازي.

فالعمدة أن مورد بعض النصوص هو الشبهة الموضوعية، كالشبهة في النكاح والشبهة في صدور الخبر فلا مجال مع ذلك للتخصيص بإخراج الشبهة الموضوعية.

(١) يعني: فهي تقتضي رجحان الاحتياط بلحاظ ما يترتب على تركه من فوت مصلحة أو وقوع مفسدة عقاباً كانت أو غيره، فتشمل موارد رجحان الاحتياط، كما في الشبهة الموضوعية.

لكن مما سبق يظهر أن المراد به الإشارة إلى رجحان الحذر من الشبهة بلحاظ خصوص الضرر المحتمل في موردها، كما يناسبه التعبير بالهلكة، سواءً كانت الشبهة متنجزه العقاب، كالشبهة المحصورة أم لغيره من الأضرار التي يهتم بدفعها كالشبهة في النكاح بناء على ما حملنا عليه موثقة سعد بن زياد.

ومنه يظهر أن الرواية لا تنهض برجحان الاحتياط في الشبهة الوجوبية أو التحريمية البدوية ـ بناء على عدم منجزيتها ـ من باب حسن الانقياد، لعدم كونه من سنخ دفع الضرر، بل من سنخ تحصيل نفع، فلا تشمله الروايات، بل هو أمر آخر ثابت بحكم العقل لا غير. ولا سيما بناءً على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالشبهة الشك في الواقع، بل اشتباه الطريق وفقد الحجة في مورد الحاجة إليها، لخروج الشبهة غير المنجزة عن ذلك تخصصاً. فلاحظ.

عنـد فقـد المرجح، وصحيحة جميـل ـ المتقدمة ـ التي جعلـت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

٢ـ استعمالها فـي غير الـلازم

ومن موارد استعمالها في غير اللازم: رواية الزهري المتقدمة التي جعل القضية فيها تمهيداً لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإن من المعلوم رجحان ذلك(١) لا لزومه، وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجامعوا في النكاح على الشـبهة وقفوا عند الشـبهة»، فإن مولانا الصادق عليه السلام فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خـير من الاقتحام في الهلكة... الخبر»، ومن المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة، غير لازم باتفاق الإخباريين(٢)، لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح(٣).

---

(١) لم يتضح وجه رجحان ذلك، بل لعل الراجح روايته ليستأنس به غيره ممن تتضح له دلالته أو سنده، أو يكون عاضداً أو قرينة على شرح حال بعض الروايات في الجملـة. فالظاهـر أن الروايـة المذكورة غـير واردة في ذلك، بـل في رواية الحديث الـذي لم يحص ولم يحفظ، وأنه لا ينبغـي روايته اعتماداً على التوهمات والظنون. ومن الظاهر لزوم ترك ذلك لا مجرد رجحانه. فلاحظ متن الرواية.

(٢) بـل غاية مـا يدعى أنه راجح، إما من جهة حسـن الاحتيـاط ذاتاً لكونه انقياداً، أو حذراً من المشـاكل المترتبة على تقدير انكشـاف الحرمة الواقعية، أو حذراً مـن فـوت الملاك الواقعـي وإن لم يكن لازم الدفع شرعاً مع الجهل، على ما سـبق في توجيـه الجمع بـين الرواية وغيرها. لكن عرفـت قريباً أن هذه الروايـة ونحوها من روايات الباب لا تنهض بإثبات رجحان الاحتياط من الجهة الأولى.

(٣) الحاكمة على أصالة الاحتياط لو فرض جريانها في الشبهة الموضوعية.

الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامة:

وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر:

الجواب الأول

منها: أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة، لأدلة البراءة.

وفيه: أن المراد بالتوقف ـ كما يشهد سياق تلك الأخبار وموارد أكثرها ـ هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة(١) الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقف في الحكم. نعم، قد يشمله من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم.

الجواب الثاني

ومنها: أنها ضعيفة السند.

الجواب الثالث

ومنها: أنها في مقام المنع من العمل بالقياس، وأنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص عن أهل بيت الوحي عليهم السلام.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار(٢).

الجواب الرابع

ومنها: أنها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل، وغاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، والمختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة.

---

(١) تقدم الكلام في ذلك في أول الكلام في الاستدلال بهذه الروايات.

(٢) أما الأول فلاعتبار سند بعض النصوص، وكثرتها بحيث لا يخل بها ضعف السند وأما الثاني فلعدم القرينة عليه. نعم بناء على ما ذكرنا في معنى الروايات يكون العمل بالقياس من أفراد الأخذ بالشبهة.

وفيـه: أن مقتـضى أكثـر أدلـة الـبراءة المتقدمـة - وهي جميـع آيات الكتاب، والعقل، وأكثر السنة، وبعض تقريرات الإجماع - عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا من مسـتقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية على خلافه، وإنما يثبت أخبار التوقف ـ بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفـروض ـ تكليفاً ظاهرياً بوجوب الكف وترك المضي عند الشـبهة(١)، والأدلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب، فتلك الأدلة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما.

وما يبقى من السـنة من قبيل قولهﷺ: «كل شيء مطلق» لا يكافئ أخبار التوقف، لكونها أكثر وأصح سنداً.

وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم(٢).

وظهر أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف(٣).

---

(١) تقـدم أن التكليف الظاهري المذكور كسـائر الأحكام الظاهرية لما كانت طريقيـة لم تكـن مورداً للعقـاب والثواب، وإنـما يكونان بلحاظ التكاليـف الواقعية الحاصـل في مواردها، وتلك التكاليـف لا تكون معلومة بأدلـة الأحكام الظاهرية، بـل تبقى مجهولة، ولا تخرج عن مفاد كثير من أدلـة البراءة بذلك، بل تتعارض تلك الأدلة مع أدلة الاحتياط لو تمت. فراجع ما سبق في الآية الرابعة من أدلة البراءة وفي حديث السعة وغيرهما.

(٢) لعل المراد به الإشارة إلى بعض المناقشات السابقة في أخبار الاحتياط.

(٣) يعنـي: فلا مجال للترجيح بهما لو فرض اسـتحكام المتعارض.و قد تقدم تفصيـل الـكلام في ذلك في الآية الرابعـة وفي حكم العقل. وفي مناقشـة المصنفﷺ

وأما ما ذكره: من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة، لاتفاقهم ـ كما قيل ـ على البراءة، ومنع التخيير على تقدير التكافؤ، لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط(١)، مع أن التخيير لا يضره(٢)، لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

الجواب الخامس

ومنها: أن أخبار البراءة أخص، لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة(٣)، وأخبار التوقف تشمل كل شبهة(٤)، فتخصص بأخبار البراءة(٥).

وفيه: ما تقدم(٦)، من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار

لأدلة الاحتياط.

(١) يعني: عند الإخباريين.

(٢) يعني: لا يضر الخصم.

(٣) وهو مورد الشبهة التحريمية. لكن دعوى ذلك في غير محلها بعد إطلاق مثل حديث الرفع والسعة والحجب وغيرها، بل إطلاق بعض الآيات لو فرض تمامية دلالتها بل تقدم منا أن بعض أدلة البراءة أعم، لأن موضوعها الجهل وعدم العلم الشامل للغفلة واختصاص أخبار الاحتياط بالشبهة. فراجع ما تقدم في الاستدلال بالآية الرابعة للبراءة.

(٤) لكن الشبهة التحريمية هي المتيقن من كثير من نصوص الاحتياط، فلا مجال لتخصيصها بالإضافة إليها لو فرض عمومها لغيرها.

(٥) لكن لازمه وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية. ولعله خلاف الإجماع.

(٦) وتقدم الكلام فيه.

مـن قبيـل الأصل والدليـل(١)، وما يبقـى وإن كان ظاهـره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»(٢)، لكن يوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه(٣)، فإن ما ورد فيـه نهـي معارض بما دل على الإباحة غير داخل في هذا الخبر(٤) ويشـمله أخبار التوقف(٥)، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب(٦)، فتأمل.

---

(١) يعنـي: ولا مجال لرفع اليـد عن الدليل بالأصل وإن كان أخص لارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

(٢) لكن سـبق أن بعض طرق الحديث مشـتمل على الأمر فيشـمل الشـبهة الوجوبية.

(٣) مـا سـيأتي من التعليـل لو تم لا ينهـض بنفي كون أخبـار التوقف أعم، وإنـما يمنـع من تخصيصها بأخبـار البراءة. وإن كانت أعم فكان المـراد من نفي كونه أعم نفي أثر العموم وهو لزوم التخصيص كما حمله عليه بعض أعاظم المحشّـين قدس سره. نعم ظاهره اختصاص ذلك ببعض أخبار التوقف وعدم جريانه في جميعها، وهو غير ظاهر كما نبه له المحشي المذكور.

(٤) كأنـه لإطـلاق الخـبر المذكور الشـامل للنهي المعارض بدليـل الإباحة، فيقتضي عدم جريان البراءة في مورده لأنه مما ورد فيه نهي وإن كان معارضاً. لكن قد يدعى اختصاص هذا الخبر بما ورد فيه نهي فلا غير معارض، إذ النهي المعارض لما لم يصلح للعمل ولم يكن حجة كان هذا الخبر منصرفاً عنه. فتأمل.

(٥) لبقائه تحت عموم أخبار التوقف بعد عدم شمول دليل البراءة له.

(٦) كأنـه لاتفاق الأصوليين والإخباريين على أن ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان بحكم واحد، فالأصوليون على جريان البراءة فيهما معاً والإخباريون على

مـع أن جميـع مـوارد الشـبهة التي أمـر فيهـا بالتوقـف، لا تخلو من أن يكون شـيئاً محتمـل الحرمة، سـواء كان عملاً أم حكـماً أم اعتقاداً(١)، فتأمل(٢).

والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

٣ـ الأخبار الدالة علـى وجـوب الاحـتـيـاط:

الثالثة(٣): ما دل على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

لـزوم التوقـف فيهما معـاً. لكن هذا راجع إلى عدم القول بالفصـل وهو لا ينفع ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل، ولم يثبت من المجمعين ذلك. مع أنه لو تم الاحتجاج به فيمكن رفع التعارض بين الخبرين بإلحاق ما تعارض فيه النصان بما لم يرد فيه نص في جريان البراءة لأجل الإجماع المذكور، فإنه أهون من البناء على استحكام تعارض الخبرين. على أنه لو أريد الاعتماد على الإجماع لكان الأولى الاعتماد على ما أشرنا إليه مـن أن البنـاء على البراءة في الشـبهة التحريمية دون الوجوبية خـلاف الإجماع. فإن الإجماع المذكور أوضح وأظهر. ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى بعض ما ذكرنا.

(١) يعنـي: فتدخـل الشـبهة الوجوبية في الشـبهة التحريمية ولـو من حيث حرمـة الاعتقاد أو الحكم، فتشـملها أخبار البراءة أيضاً فـلا تكون أخص من أخبار التوقف بل تكون مباينة أو معارضة لها.

(٢) لعله إشـارة إلى أن الحكم والاعتقاد في الشبهة الوجوبية معلوم التحريم لامشتبه الحكم لحرمة القول والاعتقاد بغير علم. مع أن رجوع الشبهة الوجوبية إلى الشـبهة التحريمية من حيث الاعتقاد أوالحكم فتشملها أخبار البراءة من هذه الجهة لا ينافي عدم شـمولها لها من حيث مجرد العمل، فإذا فرض شـمول أخبار التوقف لها من هذه الجهة أيضاً كانت أخبار البراءة أخص لا مباينة لأخبار التوقف.

(٣) يعنـي: الطائفـة الثالثـة مـن السـنة التـي احتـج بهـا للقـول بوجـوب الاحتياط.

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا».

موثقة عبد الله ابن وضاح

ومنها: موثقة عبد الله بن وضاح ـ على الأقوى(١): «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتبعليه السلام إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك».

فإن الظاهر أن قولهعليه السلام: «وتأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك وتخلص نفسك»، فيدل على لزوم الاحتياط مطلقاً.

رواية الأمالي

ومنها: ما عن أمالي المفيد الثاني ـ ولد الشيخ قدس سرهما ـ بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضاعليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنينعليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». وليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

---

(١) الظاهر أنه متعلق بقوله: «موثقة...» يعني: أن كون الرواية موثقة هو الأقوى.

رواية عنوان البصري

ومنها: ما عن خط الشهيد ـ في حديث طويل ـ عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس».

ما أرسله الشهيد قدس سره

ومنها: ما أرسله الشهيد وحكي عن الفريقين، من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل».

ما أرسله الشهيد قدس سره أيضاً

ومنها: ما أرسله الشهيد رحمه الله ـ أيضاً ـ من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك».

ما أرسل عنهم عليهم السلام

ومنها: ما أرسل أيضاً عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط».

والجواب:

الجواب عن صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج

أما عن الصحيحة: فبعدم الدلالة، لأن المشار إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد(١)، وإما أن يكون السؤال عن حكمها(٢).

وعلى الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب

---

(١) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الصائد ونحوه عند جهلهم بالحكم.

(٢) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الراوي ونحوه من يسأل عن حكم لا يعلمه.

النصف الآخر عليه(١)، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائت المرددة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنه شك في الوجوب.

وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة(٢) ـ لأجل هذه الصحيحة وغيرها ـ لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به ـ لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال(٣)، نظير وجوب التسليم في الصلاة ـ فالاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين(٤) أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية

---

(١) يعني: بنحو لا يكون وجوباً ارتباطياً، بل انحلالياً بحيث لو اشتركا في جزاء واحد يكون كل قد أطاع في بعض الواجب، فيجزيه نصف جزاء آخر.

(٢) يعني: علم فيه التكليف بنوع الواجب، كالفائتة لمن عليه فوائت لا يعلم عددها والدين لمن تردد دينه بين الاقل والأكثر، ومنه كفارة الصيد في المقام بناء على كونها انحلالية. ويقابل ذلك ما لو لم يعلم بالتكليف بأصل الواجب، كما لو شك في فوت شيء من الفرائض منه، أو في انشغال ذمته بالدين، فإنه لا إشكال هنا في البراءة، بخلاف النوع الأول فإنه قد يدعي وجوب الاحتياط فيه، كما يأتي في الشبهة الموضوعية الوجوبية.

(٣) فوجوب الأكثر ارتباطي لا انحلالي، بحيث لو اشتركا في جزاء واحد لم يجز عن شيء، ووجب على كل منهما الاستقلال بجزاء آخر.

(٤) كما يأتي الكلام فيه في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

ليس مثلاً لمورد الرواية، لأن الشك فيه في أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد، ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر: أنه إن كان المشار إليه بـ(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقي الترديد: فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه(١)، وإن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط، فكذلك(٢).

الجواب عن موثقة عبد الله ابن وضاح

وأما عن الموثقة: فبأن ظاهرها الاستحباب(٣)، والظاهر أن

(١) كأنه من جهة ما عرفت من ظهورة في التمكن من استعلام حكم الواقعة، أو من جهة احتمال كونه من الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والمفروض في المقام عدم كلا الأمرين.

(٢) يعني: لعدم كون الواقعة نظيراً لما نحن فيه، لفرض عدم التمكن من العلم في المقام بخلاف مورد الرواية. مع أن ذلك لا ينفع الإخباريين، لأنهم يلتزمون بالاحتياط ويفتون به. وكذا الحال لو أريد به الفتوى بالاحتياط، لفرض التمكن من الاستعلام أو لكون المقام من الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) يعني: بالنظر إلى حاق اللفظ، فلا ينافي البناء على الإلزام لبعض الجهات الخاصة التي سيذكرها قدس سره. لكن لم يتضح الوجه في ظهور الكلام في نفسه في الاستحباب ومجرد التعبير بمثل: «أرى لك» من دون أمر لا يقتضيه ـ وإن ذكره قدس سره فيما يأتي ـ فإن وقوعه بعد السؤال عن التكليف الإلزامي ظاهر في الإلزام، وبعد السؤال عن غير الإلزامي ظاهر في الاستحباب، ومن الظاهر أن السؤال في الرواية عن التكليف الإلزامي، وإلا فلاإشكال ظاهراً في رجحان التأخير احتياطاً حتى لو

مـراده الاحتيـاط من حيث الشـبهة الموضوعية(١)ـ لاحتمال عدم اسـتتار القـرص وكـون الحمـرة المرتفعـة أمـارة عليهـا ـ لأن إرادة الاحتيـاط في الشـبهة الحكميـة بعيـدة عـن منصـب الإمـامعليه السلام، لأنـه لا يقـرر الجاهل بالحكـم عـلى جهلـه(٢)، ولا ريـب أن الانتظـار مع الشـك في الاسـتتار

كان الأذان أو تواري القرص أمارة شرعاً على دخول الليل، ولا يحتاج إلى سؤال.

(١) لا يخفى أن سؤال السائل يحتمل بدواً وجهين:

الأول: أن يكـون مـن جهـة الشـبهة الموضوعيـة، فيكـون سـؤاله عن حكم الشـك، في غـروب القرص مع الأمـارات المذكورة مـن تواري القـرص عن النظر وأذان المؤذنين وغيرهما بعد الفراغ عن جواز الإفطار والصلاة بغروبه.

الثاني: أن يكون من جهة الشـبهة الحكمية بأن يرجع إلى السؤال عن المناط في تحقق الليل وأنه هل يدخل بمجرد غروب القرص أو لا بل لا بد من غياب الحمرة. وقد قرب المصنفقدس سره الأول، لما سيذكره من الوجه.

(٢) التقريـر على الجهل إنما يكون مع الجهل المركب، حيث أن الجاهل يعمل على طبق اعتقاده الخاطىء، فيكون السكوت عنه تقريراً له على جهله، لا في المقام مما كان الجهل بسيطاً، فإنه لا عمل للجاهل على طبق جهله حتى يكون عدم رفع جهله تقريراً له عليه، خصوصاً مع أمره بالاحتياط.

نعـم إبقـاء الجاهل على جهلـه وأمره بالاحتيـاط خلاف وظيفـة الإمامعليه السلام، وذلـك ممـا يبعد حمل الرواية على الشـبهة الحكميـة. ولعل هذا هو مـراد المصنفقدس سره مضافـاً إلى ظهور السـؤال في كون المسـؤول عنه حكـم الشـبهة الموضوعية، كما هو مقتضى ذكر استتار الشمس وأذان المؤذنين الذَين يحتمل بسببهما غروب القرص، إذ لا موجب لذكرهما لو كان السـؤال من جهة الشبهة الحكمية بعد الفراغ عن غروب القرص، لعدم أمارية اسـتتار الشـمس عليه، وكذا أذان المؤذنين، لاحتمال استنادهم إلى مجـرد اسـتتارها فكان الأولى للسـائل أن يترك ذلك ويصرح بالسـؤال عن حكم

واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل، والاشتغال بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة.

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً(١)، لا مطلق الشاك، لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً.

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب(٢)، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية(٣) التي لا بد من زوالها في تحقق

غروب القرص.

(١) متعلق بقوله: «يجب عليه».

(٢) كون السؤال عن حكم الشبهة الموضوعية لا يتوقف على ذلك لإمكان السؤال عن الشبهة الموضوعية. مع فرض توقف الليل على ذهاب الحمرة المشرقية، للشك في ذهابها. نعم لا بد من فرض كون الحمرة المذكورة في الرواية غير الحمرة المشرقية كما ذكر قدس سره.

(٣) كما قد يناسبه فرض الحمرة فوق الجبل، لظهوره في قربهم من الجبل، فلو كان الجبل جانب المشرق كان حائلاً دون الحمرة الشرقية مانعاً من رؤيتها، بخلاف ما لو كان في جانب المغرب لأن الحمرة المشرقية قد تستند إلى وجود قرص الشمس فتكون شديدة تستوعب جانب المغرب وتظهر فوق الجبل القرص ومن ثم عَبر بتواري القرص وستر الشمس الظاهران في عدم العلم بغيبوبتها في الأفق.

بل ربما يراد من ظهور الحمرة فوق الجبل ظهور الحمرة على الجبل نفسه بأن تنعكس من الأفق على الجبل فهي أجنبية عن الحمرة المشرقية، وإن كان الأمر لا يخلو

المغرب(١).

وتعليلـه حينئذٍ بالاحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمامعليه السلام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية، لإيهام أن الوجـه في التأخـير هـو حصول الجزم باسـتتار القـرص وزوال احتمال عدمه، لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار.

كـما أن قولهعليه السلام: «أرى لك» يستشـم منه رائحة الاسـتحباب(٢)، فلعـل التعبـير به مع وجـوب التأخير مـن جهة التقيـة، وحينئـذٍ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه(٣).

عن إشكال.

(١) كـما نسـب إلى المشـهور. وعليـه يكون السـؤال عـن الحكم مع الشـبهة الحكمية الذي عرفت أنه خلاف ظاهر الرواية بدواً.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) إذ كون الحكم واقعاً هو الوجوب لا يقتضي الاسـتدلال بعموم التعليل بعـد فـرض ظهوره في الاسـتحباب. بل لو فـرض ظهور الـكلام في الوجوب ـ كما هـو غير بعيـد، لما تقدم ـ فلا مجال للاسـتدلال بعموم التعليل، لأن السـؤال إن كان عن الشـبهة الموضوعية فالمرجع في مثله استصحاب بقاء النهار، أو أصالة الاشتغال بالصـوم والصـلاة، وإن كان عن الشـبهة الحكمية فالمقام من موارد الشـك في تحقق شرط مشروعيـة صـلاة المغرب، فإن حرمـة تقديمها على ذهاب الحمـرة ـ لو تمت ـ ليسـت تكليفاً مسـتقلاً زائداً عن التكليـف بالصلاة، بل هو عبـارة أخرى عن عدم تحقق الوقت الذي هو شرط مشروعية الصلاة، وهو مقتضي الأصل.

ودعـوى عموم التعليـل لكل احتياط لا شـاهد عليها من الروايـة، فإنها إنما تضمنـت الحث على الاحتياط لا التعليل به ليكون من ما نحن فيه، غايته أنها تشـعر

الجواب عن رواية الأمالي

وأما عن رواية الأمالي: فبعدم دلالتها على الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية، والحمل على الاستحباب أيضاً مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب، وحينئذٍ: فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد وعدم لزومه في بعض آخر، لأن تأكد الطلب الإرشادي وعدمه بحسب المصلحة. الموجودة في الفعل، لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة، كما أن الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله ورسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات وفعل المندوبات.

هذا، والذي يقتضيه دقيق النظر: أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي(١)، لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب

بكونه علة في الجملة.

(١) فهو مشير إلى حسن الاحتياط ذاتاً بلحاظ إدراك الواقع به ولو لم يكن منجزاً ولا ينافيه لزومه لو تنجز الواقع. هذا ولكن الظاهر من الاحتياط للدين هو الاحتياط الذي يستلزم تركه تعريض الدين للخطر، وهو مختص بما إذا تنجز الواقع ولا يشمل صورة عدم تنجزه. كما لا ظهور له في الحكم بتنجيز الواقع بالاحتمال، لعدم سوقه لذلك، بل للإرشاد إلى الاحتياط في مورده. فهو نظيراً أخبار التوقف المتقدمة، ونظير قوله تعالى: ﴿**فاتقو الله ما استطعتم**﴾، فإن التقوى مختصة بصورة الخوف المتوقف على التنجز، ولا مورد لها مع عدمه، وإن حسن الاحتياط بملاك آخر كالانقياد ونحوه.

الاحتياط، لا جميع مراتبه(١) ولا المقدار الواجب(٢).

والمراد من قوله: «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض إلى مشيئة الشخص، لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد: أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين، لأنه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، وليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال وما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾.

الجواب عن سائر الأخبار

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة، مع ضعف السند في الجميع.

ما ذكره المحقق في النبوي (دع ما يريبك)

نعم، يظهر من المحقق في المعارج: اعتبار إسناد النبوي: «دع ما يريبك»، حيث اقتصر في رده على: أنه خبر واحد لا يعول عليه في الأصول، وأن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة .

التأمل فيما ذكره المحقق

وما ذكرهﭪ محل تأمل، لمنع كون المسألة أصولية(٣)، ثم منع كون

(١) يعني: بنحو العموم الانحلالي الاستغراقي، ليشمل موارد الوجوب والاستحباب.

(٢) مما سبق يظهر اختصاصها بخصوص المقدار الواجب، وهو الذي يكون مع التنجز.

(٣) كأنه لأن موضوعها عمل المكلف، كما هو حال المسائل الفرعية، وليست كمسألة حجية الخبر مثلاً، حيث كان موضوعها الخبر، فهي لا تتعرض لعمل المكلف وإن أمكن بها استنباط حكم فرعي لعمل المكلف. وللكلام في ضابط

النبـوي من أخبار الآحاد المجردة(١)، لأن مضمونه ـ وهو ترك الشـبهة ـ يمكـن دعـوى تواتـره، ثـم منـع عـدم اعتبـار أخبـار الآحـاد في المسـألة الأصولية(٢).

ومـا ذكره: من أن إلزام المكلـف بالأثقل... الخ، فيه: أن الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبة فيه(٣).

٤ـ أخبار التثليث

الرابعـة: أخبـار التثليث المرويـة عن النبـي ﷺ والوصي وبعض الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين:

مقبولة ابن حنظلة

ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين ـ بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر، معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ـ قوله: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشـكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله: حلال

المسألة الأصولية محل آخر.

(١) يعني: ما أشـتهر من عدم الرجوع في المسـألة الأصولية لخبر الواحد، إنما يراد به الخبر الظني غير المحفوف بالقرائن القطعية وليس منه الخبر في المقام.

(٢) لإطلاق بعض أدلتها. وقد سبق نظير ذلك في بعض الوجوه التي أوردت على الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النبأ.

(٣) يعنـي: بعـد فرض تمامية دلالة الخبر وسـنده. نعم قد يدفع الاسـتدلال بالخبر بأن الرجوع إلى البراءة فيما لو شك في التحريم اعتماداً على الأدلة المتقدمة ليس مـورداً للريـب. ودعوى: أنه يكفى الريب في الحكم الواقعـي. ممنوعة بل الظاهر أن المـراد مـن الريب ما يقبح العمل معه، عند العقلاء فمع دلالة الأدلة على جواز البناء على البراءة لا ريب مانع من العمل.

بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

وجه الاستدلال

وجـه الدلالة: أن الإمامعليه السلام أوجب طرح الشـاذ معللاً: بأن المجمع عليـه لا ريـب فيه، والمراد أن الشـاذ فيه ريب، لا أن الشـهرة تجعل الشـاذ ممـا لا ريـب في بطلانـه(١)، وإلا لم يكن معنـى لتأخير الترجيح بالشـهرة عـن الترجيح بالأعدليـة والأصدقية والأورعيـة(٢)، ولا لفرض الراوي الشـهرة في كلا الخبريـن(٣)، ولا لتثليـث الأمـور ثم الاستشـهاد بتثليث

---

(١) كما تقدم التعرض لذلك في التنبيه السـادس من تنبيهات دليل الانسـداد وذكرنا أن ذلك هو مقتضي المقابلة في الرواية مع قطع النظر عن القرائن التي ذكرها المصنفقدس سره.

(٢) كأنـه لدعـوى أن مقتـضي إطـلاق التعليل عـدم الفرق بين كـون راوي المشـهور أعـدل وعدمه، فلـو كان مخالف المشـهور مطلقاً لا ريـب في بطلانه لم يكن معنى لتقديم الترجيح بالأعدلية ونحوها لاستلزامه العمل برواية الأعدل وإن كان لا ريـب في بطلانها. لكنه كما ترى إذ لا شـاهد لعموم التعليـل بل يمكن اختصاصه بالمشـهور الـذي هو محـل الـكلام في الرواية وهو المشـهور مع تسـاوي الروايتين في العدالة.

نعم ذكرنا في دليل الانسداد أنه من البعيد أن يكون الشاذ مما لا ريب في بطلانه إذا كان الراويـان متسـاويين مع أنه مقدم على المجمع عليـه إذا كان راويه أعدل، بل ذلك إنما يناسب كونه مما فيه الريب وأن الريب فيه ينتفي مع فرض أعدلية راويه.

(٣) هـذا لا دخـل بالمطلـب إذ لا مانـع من كـون الخبرين معاً ممـا لا ريب في صدورهما لكونهما معاً مشهورين.

ودعوى: أنه إذا استفيد من الرواية كون مخالف المشهور مما لا ريب في بطلانه

النبي صلى الله عليه وآله وسلم(١).

والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله.

فيعلم من ذلك كله: أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات(٢). مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرمات»، بناء على أن تخليص النفس من المحرمات واجب، وقوله: «وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور: النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في كلام طويل ـ وقد تقدم في أخبار التوقف، وكذا مرسلة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

المناقشة في الاستدلال

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً وحينئذٍ

امتنع كون الخبرين معاً مشهورين.

مدفوعة: بأن الخصم لا يدعى استفادة ذلك، من الرواية بل يدعي أن المستفاد منها أن الشاذ لا ريب في بطلانه، ولا موضوع لذلك مع كون الخبرين معاً مشهورين.

(١) إذ الحث على ترك الشبهات ظاهر في كون محل الكلام هو المشتبهات، دون ما لا ريب في بطلانه.

(٢) إذ لو كان ذلك مستحباً لم يصلح لتعليل الحكم بالتوقف عن الخبر الشاذ الذي يراد به الوجوب.

فالاجتناب لازم، وقد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة(١)، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً، لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً، كما تقدم(٢).

ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام

وإذا تبين لك: أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفي حينئذٍ في مناسبة ذكر كلام النبي ﷺ المسوق للإرشاد: أنه إذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً ـ تفصياً عن الوقوع في مفسدة الحرام، فكذلك(٣) طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحري

---

(١) أشرنا سابقاً إلى أن ظاهر التعبير بالهلكة إرادة الضرر المهم الذي يهتم كثيراً بدفعه، والوقوع في مفسدة الحرام الواقعي مع عدم العقاب ليس منه.

وبعبارة أخرى: لا مجال للحمل على عدم الإلزام. فالعمدة في جواب ما سبق من أن هذه الروايات ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا في التعبد بمنجزية الشبهة تأسيساً، فتختص بالشبهات المتنجزة في نفسها التي تفقد فيها الحجة مع الحاجة إليها، كما هو الحال في العمل بالخبر المشكوك الصدور الذي فرض فيه الريب، فإن الاعتماد على مشكوك الحجية خلاف الاحتياط اللازم، وهو المناسب للتعبير بالرشد والغي والاتباع والاجتناب، إذ هو إنما يناسب مقام الحجج والطرق لا نفس الأفعال المجهولة الحكم.

(٢) لكن تقدم أنه لا مانع من العقاب عليه إذا تم الدليل على وجوب الاحتياط، لأنه حكم طريقي لأجل تحصيل الحكم الواقعي المجهول الذي يقتضي تنجزه. فالعمدة ما عرفت من عدم نهوض الأخبار ببيان وجوب الاحتياط تأسيساً.

(٣) لا يخفى ما فيه، فإن الاستشهاد للإلزام بكبرى غير إلزامية موهون

عنـد تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد مـن الريب وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغـير ما هو الحجة له، فيكون الحكم به حكـماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمل.

المؤيد لما ذكرنا أمور:

ويؤيـد ما ذكرنـا: مـن أن النبوي ليـس وارداً في مقـام الإلزام بترك الشبهات، أمور:

١- عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها(١).

وتخصيصـه بالشـبهة الحكمية ـ مع أنـه إخراج لأكثر الأفـراد(٢) ـ منـاف للسـياق، فإن سـياق الروايـة آب عـن التخصيص، لأنـه ظاهر في الحـصر(٣)، وليـس الشـبهة الموضوعيـة من الحـلال البـين(٤)، ولو بني عـلى كونهـا منـه ـ لأجل أدلـة جـواز ارتكابهـا(٥) ـ قلنا بمثله في الشـبهة

جداً.

(١) هـذا كما يصلـح لأن يكون قرينه على عدم سـوق الرواية للإلزام كذلك يصلح لأن يكون قرينة على ما ذكرنا من اختصاصها بالشـبهات المتنجزة في أنفسها، إذ هي حينئذٍ لا تعم الشـبهة الموضوعية البدوية، بل تختص بالشـبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ونحوها.

(٢) كأنه لكثرة أفراد الشبهات الموضوعية بخلاف الشبهات الحكمية.

(٣) يعني: في الأمور الثلاثة.

(٤) يعني: بلحاظ الحكم الواقعي.

(٥) كـما هـو الظاهـر، لظهـور الروايـة في أن كون الحـلال بيناً ليـس بلحاظ

الحكمية.

الثاني: أنه رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة ـ لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع(١)، مع أنه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام ـ ومن المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم(٢) إلا على مجاز المشارفة، ٢ـ كون المراد جنس الشبهة

الواقع، بل بلحاظ الأمان من العقاب وعدم الوقوع في الهلكة، فمع فرض الأمان من العقاب لأدلة البراءة يكون المورد من الحلال البين وإن احتمل اتصافه بالتحريم الواقعي.

(١) فعموم الشبهات فيها إفرادي انحلالي. يعني: أن كل شبهة يكون الارتكاب فيها موجباً للهلاك والوقوع في الحرام، لا أن ارتكاب مجموع الشبه موجب لذلك بنحو العموم المجموعي، وإلا لم يصلح للتطبيق والاستشهاد به على لزوم اجتناب الحرام المشتبه. ولا على لزوم طرح الخبر الشاذ الذي فيه الريب، لوضوح عدم كون الأخذ بهما أخذاً بكل شبهة، بل ببعض الشبه، فلا يتم الاستدلال عليهما إلا بأن يكون المراد من عموم ترك الشبهات العموم الأفرادي كما هو ظاهر.

(٢) كأنه من جهة أن مورد الشبهة قد يكون حلالاً واقعياً، فلا يكون الاقتحام فيها موجباً للوقوع في المحرمات. نعم لو كان عموم الشبهات مجموعياً تمّ ذلك، فإن الأخذ بمجموع الشبهة وتمامها يوجب عادةً الوقوع في الحرام، لمصادفة بعضها لذلك إجمالاً إلا أن عرفت عدم سوقه للعموم المجموعي بل الأفرادي.

فلابد أن يراد من الوقوع في المحرمات المشارفة لها والقرب من ساحتها، الذي هو لازم الإقدام في كل شبهة نظير ما ورد في بعض الأخبار السابقة من

كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي: أن الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم(١)، من دون سبق علم به أصلاً.

٣ـ الأخبار الكثيرة

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف، الظاهرة في

قولهم عليهم السلام: «لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، لو أن راعياً دعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات» ومن الظاهر أن البعد عن المحرمات بالمعنى المذكور ليس واجباً، بل مستحباً، فيكون ذلك قرينه على حمل الروايات على الاستحباب.

لكن حمل الروايات على المعنى المذكور ـ مع أنه خلاف الظاهر ـ ينافي ما تقدم منه قدس سره من حملها على الإرشاد للحذر من الضرر الواقعي المحتمل من الشبهة، لأن ذلك المعنى مبني على كون المراد بالهلكة هو مخالفة الملاك الواقعي المحتمل في نفس مورد الشبهة، وهذا المعنى مبني على كون المراد بها المحرمات الأخر التي يلزم من الإقدام في الشبهة القرب منها. كما لا يخفى.

فالظاهر أن المراد من الوقوع في المحرمات والهلكات في هذه الروايات ليس هو مقاربتها بالمعنى المذكور ولا الوقوع فيها قطعاً، بل احتمال الوقوع فيها والتعرض لذلك هو لازم في كل شبهة، كما يشهد له ما تضمنته من الوقوع في الحرام وهو لا يعلم، إذ المعنى الذي ذكره المصنف قدس سره يقتضي الوقوع في الحرام وهو يعلم ومن ثم قلنا إنها تشير إلى الإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل وعليه يتعين حملها على الإلزام إرشاداً ولا يتم حملها على الاستحباب.

وأما قوله عليه السلام: «لكل ملك حمى...» فسيأتي الكلام فيه.

(١) يعني: وحيث كانت الكبرى المذكورة غير تامة، تعين حمل الروايات على الاستحباب. لكن عرفت الجواب عن ذلك.

الاستحباب بقرائن مذكورة فيها(١):

منها: قول النبي ﷺ في رواية النعمان، وقد تقدم في أخبار التوقف.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق، أنه خطب وقال: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال: قال جدي رسول الله ﷺ في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، ألا: وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، فاتقوا حمى الله ومحارمه».

ومنها: ما ورد من: «أن في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً(٢).

---

(١) عمدتها التعليل بأن الاخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية وتوقع الاقدام عليها. وقد عرفت في أخبار التوقف أن المعنى المذكور مبني على الاستحباب لا الإلزام. لكن هذا ملاك آخر لاجتناب الشبهة تضمنته بعض النصوص غير الملاك المشار إليه في الأخبار التي نحن بصددها كخبر التثليث ونحوه من ما تضمن أن الأخذ بالشبهات يوجب الوقوع في المحرمات والهلكة من حيث لا يعلم. فلا تصلح النصوص المذكورة قرينة على حمل مثل خبر التثليث على غير الإلزام ولا تصلح لتفسيره كما يحاوله المصنف قدس سره لاختلاف ملاك الحكم فيها.

(٢) هذا لا يخلو عن إجمال، ولايلائم مضمون أخبار الهلكة، فهو يقتضي

ومنهـا: رواية فضيل بن عياض: «قـال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من الـورع من الناس ؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»(١).

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط مـن وجـهـيـن:

وأما العقل، فتقريره بوجهين:

١ـ العلم الإجمالي بـوجـود محرمات كثيرة

أحدهما: أنا نعلم إجمـالاً قبل مراجعـة الأدلة الشرعيـة بمحرمات كثـيرة يجب ـ بمقتضى(٢) قوله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ونحوه ـ

رجحـان اجتناب الشـبهة بملاك آخر غير مـلاك الهلكة، ولا يصلح لتفسـير أخبار الهلكة، ولا يكون قرينة عليها، نظير ما ذكرناه في الأخبار السابقة.

(١) كأنه من جهة أن الورع من الصفات الراجحة لا اللازمة، فتدل على عدم لزوم الاجتناب عن الشـبهة. وحيث أن ملاك ترك الشـبهة فيه هو ملاكه في الأخبار التـي نحـن بصددها وهو توقع الوقوع في الحرام. كان صالحاً لتفسـيرها وحملها على الاسـتحباب. لكـن، يدفعـه أن الجواب في هذه الأخبار يناسـب المسـؤول عنه وهو الـورع الـلازم الـذي يقبح التسـامح فيه، وهـو الورع عـن المحارم وعـن الاتصال بالظلمة، نظير ما سبق في أخبار التوقف عن الشبهة مما يشابه الخبر المذكور. وعليه لا يكـون الخبر المذكور صالحاً لحمل أخبار المقـام على عدم الإلزام، بل قد يكون مؤيداً لإرادة الإلزام منها.

والـذي تحصـل من جميع ما تقـدم أنه لا مجال لحمل الأخبار المسـتدل بها على عـدم الإلزام ولا يناسـبه التعليل فيها. والمتعين الجواب عنهـا بما تقدم من أنها واردة للإرشاد إلى لزوم ترك الشبهات المفروغ عن كونها منجزة، ولا تصلح لبيان منجزية الشـبهة شرعاً. لعدم سـوقها إلا للإرشـاد بعـد المفروغية عن تنجز الشـبهة. على ما أوضحنا في أخبار التوقف، فإن الجميع من باب واحد.

(٢) لا حاجـة إلى الاسـتدلال بالآيـة بعـد فـرض العلـم الإجمـالي بوجـود

الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب(١)، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كل ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعاً.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة، ولا نعلم إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بها عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل(٢) الرجوع إلى الأدلة، وأما بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن اريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنية. وإن أريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم

التكاليف الشرعية، لما هو المعلوم من منجزية العلم الإجمالي المذكور. بل دلالة الآية على المطلوب لا تخلو عن إشكال.

(١) يعني: ولو بسبب قيام الطرق غير العلمية المعتبرة والصالحة للمعذرية والمؤمنة من العقاب على الواقع المتنجز بالعلم الإجمالي المفروض.

(٢) يعني: إنما يحصل قبل الرجوع للأدلة.

العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصـار المحرمـات الواقعيـة في مضامـين تلـك الأدلـة(١) حتى يحصل

---

(١) لا يخفى أن الظن بالوجه المذكور وإن لم يوجب العلم بانحصار المحرمات الواقعيـة بمضامين تلك الأدلة بناء عـلى عدم التصويب وفرض عدم إفادتها القطع، إلا أنـه قد يوجب انحصارها بها تعبداً، بحيث تكون صالحة لتمييز المعلوم بالإجمال شرعـاً، فتوجـب سـقوط العلم الإجمـالي عن المنجزيـة. ومن هنا لا فـرق بين الأدلة القطعيـة والظنيـة المعتبرة في ذلـك، لأن دليـل اعتبارها موجب لصيرورتهـا بمنزلة القطع.

والـذي ينبغي أن يقـال: أن الدليل التفصيلي علميـاً كان أو ظنياً إن كان مبنياً عـلى شرح المعلوم بالإجمال وتمييزه بحيث يكون ناظراً للمعلوم الإجمالي وحاصراً له بموارده فهو يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لارتفاع الإجمال معه تعبداً. واحتـمال وجـود التكليف في غير مورد الدليـل التفصيلي إن كان راجعـاً إلى احتمال خطأ الطريق فلا يعتنى به بمقتضى دليل الحجّية.

وإن كان راجعـاً إلى احتـمال زيـادة مـوارد التكليـف الواقعـي عـن المقـدار المعلـوم بالإجمـال فهو احتـمال بدوي لا يتنجـز. بمقتضى العلم الإجمـالي المفروض. وإن لم يكـن الدليـل التفصيـلي مبنياً عـلى شرح المعلوم بالإجمال وتمييـزه بل هو ناظر للواقـع مـع قطع النظر عن المعلوم بالإجمال، فهو في نفسـه لا يوجب سـقوط العلم الإجمـالي عـن المنجزية، لعدم ارتفاع الإجمال به لا واقعاً ولا تعبداً، سـواءً كان علمياً أم ظنيـاً. كـما لـو علـم تفصيـلاً أو إجمـالاً بأن عشرة شـياه مـن قطيع غنـم موطوءة لزيد، ثم علم من الخارج أو قامت البينة على أن عشرة شياه بعينها موطوءة، ولم يعلم أنهـا موطـوءة لزيد أو لغيره، فإن العلم أو الظن التفصيـلي لا يوجب ارتفاع الإجمال بوجـه، فلا وجه معه لسـقوط منجزية العلم الإجمالي. ولذا لا ريب في عدم سـقوط منجزية العلم الإجمالي المذكور لو فرض تجدد وطء عشرة معينة، كما لا يخفى.

العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة إجمالاً(١).

وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها، لأن العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالي(٢)، والظن غير مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم قد يكون العلم أو الظن التفصيلي مانعاً من تنجز العلم الإجمالي، كما لو كان مقارناً له أو سابقاً عليه، لعدم الأثر للمعلوم بالإجمال لو فرض انطباقه على المعلوم أو المظنون بالتفصيل فلا يكون العلم به منجزاً على كل حال. كما قد ينحل العلم الإجمالي بعلم إجمالي أصغر منه في ضمنه سابق عليه أو مقارن له، على ما يذكر في مباحث العلم الإجمالي.

أما لو كان العلم التفصيلي أو الإجمالي الصغير أو الظن متأخراً عن العلم الإجمالي الكبير فلا يسقط عن المنجزية بعد ثبوتها له لترتب الأثر عليه حين حدوثه على كل حال فتنشغل الذمة بمضمونه والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهذا بخلاف ما لو كان العلم أو الظن التفصيلي أو الإجمالي شارحاً للعلم الإجمالي الكبير ومفسراً للمعلوم به، فإنه يسقطه عن المنجزية مطلقاً لارتفاع الإجمال معه حقيقة أو تعبداً. واحتمال التكليف في غير مورد العلم أو الظن الشارح والمفسر للعلم الإجمالي مدفوع بالأصل أو بدليل الحجية. كما ذكرنا.

(١) مما سبق يظهر أن الظن التفصيلي يستلزم الظن بالبراءة إن كان مبنياً على تعيين المعلوم بالإجمال وتمييزه، وإلا فلا يستلزمه كالعلم التفصيلي.

(٢) إنما يكون منافياً له إذا كان مبنياً على تمييز المعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا أن الظن المعتبر إذا كان مبنياً على ذلك يكون مسقطاً للعلم الإجمالي عن المنجزية كالعلم، لأن الظن وإن لم يكن بنفسه منافياً للعلم الإجمالي، إلا أن دليل اعتباره يمنع من منجزية العلم الإجمالي في غير مورده.

نعم، لو اعتبر الشـارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداهـا بحيـث يكون هـو المكلف به، كان مـا عدا ما تضمنـه الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

وبالجملة: فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم إجمالاً بوجود محرمات فيها، ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثـة، فإن مجـرد قيام البينة عـلى تحريم البعض لا يوجـب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات(١).

نعـم، لـو اعتبر الشـارع البينـة في المقـام، بمعنى أنه أمر بتشـخيص المحرمات المعلومة وجوداً وعدماً بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينة، لا الحرام الواقعي(٢).

الجـواب عن هـذا الوجـه

والجواب:

أولاً: منـع تعلـق تكليف غير القـادر على تحصيل العلـم إلا بما أدى إليـه الطرق الغير العلميـة المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسـب تأدية هـذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، ولا بمـؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى(٣) يلزم التصويب أو ما يشـبهه، لأن ما ذكرناه هو المتحصل من ثبـوت الأحـكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليـف بالعمل بالطرق،

(١) المتعـين التفصيل بين كون البينة شـارحة للمعلوم بالإجمال وعدمه، على ما ذكرنا.

(٢) وحينئذٍ يكون قيام البينة موجباً لسـقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل لارتفاعه للعلم بعدم فعلية التكليف في غير مواردها.

(٣) متعلق بقوله: «ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو».

وتوضيحه في محله(١)، وحينئذٍ: فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف

(١) لا يظهر لى عاجلاً محل توضيحه في كلامهﷺ. وكيف كان فهو خلاف ظاهر الأدلة بل هو مستلزم للتوصيب، ولا يفترق عنه إلا بأن مرجع التصويب إلى التكليف بجميع موارد الطرق ولو لم تصب الواقع، ومرجع هذا الوجه إلى التكليف بموارد الطرق المصيبة للواقع، ويشتركان في عدم التكليف بالواقع الذي لا تصيبه الطرق، وهو خلاف الإجماع، على اشتراك العالم والجاهل والملتفت والغافل في الأحكام، بل هو مما قامت عليه الضرورة كيف ولازمه عدم تنجز العلم الإجمالي بالتكليف في المتباينين لعدم كون كل منهما مورداً للطريق، كما أشار إليه بعض أعاظم المحشّينﷺ.

ودعوى: أن من حصل له العلم الإجمالي قادر على تحصيل العلم وتقييد الواقع بالطرق إنما هو في حق العاجز عن تحصيل العلم.

مدفوعة: بأن العلم الإجمالي مفروض في المقام وإن كان كثير الأطراف فلا وجه لعدم منجزيته.

اللهم إلا أن يفرق بين هذا العلم الإجمالي الكبير وغيره من العلوم الإجمالية في الموارد الخاصة بانصراف أدلة التقييد بالعاجز عن تحصيل العلم عن مثله، لأنه عرفاً لا ينافي العجز عن تحصيل العلم فافهم هذا مع أن ما ذكره المصنفﷺ لو تم لم يحتج في الاستدلال على البراءة بالأدلة السابقة، إذ بعد فرض كون التكليف الواقعي الذي لم يقم عليه الطريق غير فعلي لا وجه لاحتمال التكليف حتى يحتاج إلى الأدلة المتقدمة المقتضية للعذر عنه والأمان من العقاب عليه.

والأولى الاستدلال على البراءة حينئذٍ بأدلة الطرق بعد فرض حملها على المعنى الذي ذكرهﷺ كما لعله ظاهر. وبالجملة: ما ذكرﷺ مما لا مجال لبناء عليه.

هذا وقد ذكر بعض أعاظم المحشينﷺ وسيدنا الأعظم مدظله أن هذا الوجه راجع إلى الوجه الأول للاستدلال على حجية الظن بالطريق دون الواقع الذي حكي

به فعلاً على تقدير حرمته واقعاً.

وثانياً: سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية، إلا أن من المقرر في الشبهة المحصورة ـ كما سيجئ إن شاء الله تعالى ـ أنه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالي، اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلاً، فأصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الإجمالي ـ كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً فوقع قذرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً ـ أم كان لاحقاً، كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة(١)، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، وما نحن فيه من

عن الفصول، وأجاب عنه المصنفﷺ في التنبيه الأول من تنبيهات دليل الانسداد. فراجع وتأمل جيداً.

(١) ذكرنا أن العلم المتأخر إنما يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية إذا كان شارحاً للمعلوم بالإجمال وراجعاً إلى تمييز موارده، وبدون ذلك فلابد في سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية من تقدم العلم التفصيلي أو مقارنته، وإلا لم يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

نعم قد يقع الكلام في أن المدار في التقدم والتأخر والتقارن على المعلوم أو العلم نفسه، وعلى الأول لو تأخر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الإجمالي امتنع الانحلال وإن كان العلم التفصيلي متقدماً بنفسه على العلم الإجمالي وعلى الثاني لو تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي امتنع الانحلال وان كان المعلوم التفصيلي

هذا القبيل.

الوجه الثاني:

٢ـ أصالة الحظر في الأفعال

إن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإمامية، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة في

متقدماً على المعلوم الإجمالي. والأمر لا يخلو عن إشكال وللكلام مقام آخر. ومنه يظهر الحال في مقام فان الأدلة والطرق القائمة على التكليف ليست في مقام تمييز المعلوم بالإجمال وحصره في مواردها. كما أن العلم بمواردها تفصيلاً متأخر عن العلم الإجمالي بوجود الأحكام وإن كانت التكاليف المعلومة بها منطبقة على التكاليف المعلومة بالإجمال غير متأخرة عنها فصلوحها لحل العلم الإجمالي مبني على كفاية التقارن في المعلوم وعدم اعتبار التقارن في العلم نفسه، كما هو غير بعيد وإن كان محل الإشكال كما عرفت.

ولعل الأولى الجواب عن ذلك بأن العلم الإجمالي لا ينحل بالعلم أو الظن التفصيلي الحاصل بعد النظر في الأدلة والطرق، بل العلم الإجمالي بجعل الشارع الطرق على الأحكام الموجب لتنجر خصوص موارد الطرق قبل الفحص عنها، فيمنع من تنجز العلم الإجمالي الكبير لمقارنته له بنفسه وبمعلومه. هذا وقد تقدم ماله دخل في المقام في الدليل العقلي الذي استدل به لعدم حجية ظواهر الكتاب، والدليل العقلي الأول الذي استدل به لحجية أخبار الآحاد. ويأتي بعض الكلام في ذلك في خاتمة البراءة عند الكلام في اشتراط الرجوع للبراءة بالفحص. فراجع، وتأمل جيداً.

هذا وكان المناسب للمصنفؒ التعرض للجواب عما ذكره المستدل من الفرق بين الظن.

ثم إنه يمكن الجواب عن الدليل العقلي المذكور بالنقض بالشبهة الوجوبية، فإن العلم الإجمالي لا يختص بالمحرمات، كما أشار إليه بعض أعاظم المحشينؒ.

مـا لا نـص فيه. وما ورد ـ على تقدير تسـليم دلالتـه ـ معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل(١).

ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشـيخان قدس سرهما. واحتج عليه في العـدة: بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسـدة فيه كالإقـدام على ما يعلم فيه المفسدة.

وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم في الغنية، وإن قال بالإباحة كالسـيد المرتضى رحمه الله، تعويلا على قاعدة «اللطـف»، وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه.

لكـن ردهـا في العـدة: بأنـه قد يكـون المفسـدة في الإعـلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

والجواب:

الجواب عن هذا الوجه أيضاً

بعد تسـليم استقلال العقل بدفع الضرر(٢)، أنه: إن أريد ما يتعلق

(١) وهو الحظر المدعى في كلام المستدل.

(٢) ظاهـره التوقف في ذلك، وهو خلاف ما سـبق منه في غير مقام، وسـبق توضيحه. مع أن ذلك وما بعده إنما ينفع في الجواب عن قول المستدل: «ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف...» فإن ظاهر اسـتدلال العدة عليه أن المراد بالوقف وجوب التوقف لدفع الـضرر المحتمل. ولأجله يتعين كون المراد بالحظر حكم العقل بلزوم التوقف مع قطع النظر عن احتمال الضرر. والإنصاف أن الدليل المذكور بنفسـه لا يخلو عن غموض، لعدم وضوح المراد بالحظر في كلماتهم وأنه الحظر الواقعي أو الظاهري ولا يسعني عاجلاً تفصيل الكلام في ذلك. وقد أطال في تقريرات درس المصنّف قدس سره فيه، كما أطال فيه بعض أعاظم المحشين قدس سره. فراجع. وكيف كان فلاينبغي الخروج بذلك عما عرفته من الأدلة على البراءة.

بأمـر الآخـرة من العقـاب، فيجب على الحكيـم تعالى بيانه، فهـو مع عدم البيان مأمون.

وإن أريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهـل أيضاً، فوجوب دفعها غـير لازم عقلاً، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسـانية، وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد. وعلى تقدير الاستقلال فليس ممـا يترتـب عليه العقـاب، لكونه مـن باب الشـبهة الموضوعيـة(١) ـ لأن المحـرم(٢) هـو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشـكوك، كصدق المسـكر المعلـوم التحريم على هـذا المائع الخاص ـ والشـبهة الموضوعية لا يجـب الاجتنـاب عنها باتفاق الأخباريين أيضاً، وسـيجيء تتمة الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

(١) تقدم منه ذلك عند الاسـتدلال على البراءة بحكم العقل. وتقدم الكلام فيـه لكن هذا مبني على كون دفع الضرر واجبـاً شرعاً لا عقلاً، أما لو فرض وجوبه عقلاً ـ كما هو مبني الاستدلال ـ فقاعدة الملازمة تقتضي وجوب دفع الضرر المحتمل شرعـاً أيضـاً. وكلام المصنف قدس سره لا يخلو عن اضطراب، كما أشـار إليه بعض أعاظم المحشين قدس سره.

(٢) يعني: شرعاً. وقد تقدم الكلام في ذلك عند الاستدلال على البراءة.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

التفصيل المحكي عن المحقق بين ما يعم به البلوى وغيره

أن المحكـي عن المحقق التفصيـل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعم بـه البلوى وغيره، فيعتـبر في الأول دون الثاني، ولا بد من حكاية كلامهﷺ في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة، قال في المعتبر(١):

---

(١) لا بـأس بنقـل عبـارة المعتـبر بتمامها، لاختصـار المصنفﷺ لهـا. قال في مقدمة المعتبر:

«الفصـل الثالـث في مسـتند الأحـكام، وهي عندنا خمسـة: الكتاب والسـنة والإجمـاع ودليـل العقـل والاسـتصحاب... وأمـا الاسـتصحاب فأقسـامه ثلاثة: اسـتصحاب حال العقـل، وهو التمسـك بالبراءة الأصليـة، كما نقـول: الوتر ليس واجبـاً. لأن الأصل براءة العهـدة. ومنه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل والأكثر، فيقتـصر على الأقل، كما يقول بعض الأصحاب: في عين الدابة نصف قيمها، فيقول المستدل: ثبت الربع إجماعاً، فيتنفي الزائد نظراً إلى البراءة الأصلية.

الثـاني: أن يقال: عـدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه. وهـذا يصح فيما يعلم أنـه لـو كان هناك دليل لظفربه. أمـا لا مع ذلك فإنه يجب التوقـف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالـث: اسـتصحاب حال الشرع، كالمتيمم يجد المـاء في أثناء الصلاة، فيقول

كـلام المحقق فـي الـمـعـتـبـر

الثالث ـ يعني من أدلة العقل ـ : الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة:

الأول: اسـتصحاب حال العقل، وهو التمسـك بالـبراءة الأصلية، كـما يقال: الوتر ليس واجبـاً، لأن الأصل براءة العهـدة. ومنه: أن يختلف العلـماء في حكـم الديـة المترددة بين الأقـل والأكثر، كما في ديـة عين الدابة المترددة بين النصف والربع.

إلى أن قال:

الثـاني: أن يقال: عدم الدليل على كـذا، فيجب انتفاؤه. وهذا يصح فيـما يعلـم أنه لو كان هنا دليل لظفرنا به، أمـا لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث: اسـتصحاب حال الـشرع. فاختار أنه ليـس بحجة، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

كـلام المحقق فـي الـمـعـارج

وذكر في المعارج، على ما حكي عنه:

أن الأصل: خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه.

وهـذا الدليل لا يتـم إلا ببيان مقدمتين: إحداهمـا: أنه لا دلالة عليه شرعاً، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه.

المستدل على الاستمرار: صلاة مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده. وليس هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لايستلزم الشرعية معه...».

والثانية: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق(١)، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكنا بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك: يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم، انتهى.

وحكي عن المحدث الأسترابادي في فوائده:

أن تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه، لأن جماً غفيراً من أفاضل علمائنا «أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام ـ كما في المعتبر ـ كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همهم وهم الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة(٢)، ولتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام لم يضيعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع.

(١) التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس تكليفاً بما لا يطاق. وسيأتي بعض الكلام في هذا التعليل.

(٢) يعني: بالرجوع إلى القياس والاستحسان ونحوهما.

إلى أن قال:

ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلين بأنه أظهر عند أصحابه كل ما جاء به، وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره، وما خص أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به، انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سره

أقول(١): المراد بالدليل المصحح للتكليف ـ حتى لا يلزم التكليف

(١) حاصل ما أفاده قدس سره في بيان مراد المحقق قدس سره أن ما ذكره المحقق في المعارج وفي القسم الثاني من أقسام الاستصحاب في المعتبر من قاعدة أن عدم الدليل دليل العدم يراد به أن عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل دليل على عدم الحكم الفعلي الظاهري، وهذا لا يختص بما تعم به البلوى، بل ما لا تعم به البلوى أيضاً إذا فقد فيه الدليل الذي من شأنه أن يصل يتعين الرجوع فيه إلى البراءة وعدم البناء على التكليف الفعلي.

نعم لو كان المراد من عدم الدليل عدم الطريق الواقعي على الحكم الواقعي كان الاستدلال به على عدم الحكم الواقعي محتاجاً إلى العلم بعدم الدليل وإلى الملازمة بينه وبين عدم الحكم، وهو إنما يتم فيما تعم به البلوى بشرط يأتي التعرض له في كلام المصنف قدس سره.

إلا إنه لا مجال لحمل كلامه على ذلك، لأنه قدس سره علل عدم التكليف مع عدم الدليل بأن التكليف مع عدم الدلالة راجع إلى التكليف مما لا طريق إلى العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق.

ومن الظاهر أن هذا إنما يناسب إرادة الطريق الذي من شأنه أن يصل على الحكم الفعلي الظاهري الذي هو المدار في العقاب والثواب، لا الطريق الواقعي للحكم الواقعي، إذ وجود الدليل الواقعي غير الواصل لا يرفع قبح التكليف.

....

هـذا حاصل ما يمكن به توضيح كلام المصنفﰒ في شرح مراد المحقق لكن ظاهـر كلام المحقـق في المعتـبر والمعارج أن عدم الدليل كاشـف عن عـدم التكليف من باب كشـف عدم اللازم عن عدم الملزوم لا أن عدم الدليل بنفسـه مقتض لعدم التكليـف، ومـن الظاهـر أن هذا إنـما يتـم في الطريق الواقعـي الصادر من الشـارع الأقدس بالإضافة إلى التكليف الواقعي. وأما عدم الحكم الفعلي فهو ليس منكشـفاً بعـدم الطريـق الـذي من شـأنه أن يصل، بل هو مسـبب عنـه، ضرورة أن عدم قيام الحجـة موضوع لحكم العقل والشرع بعدم العقاب الـذي هو مرجع عدم التكليف الفعلي، كما لا يخفى.

مضافـاً إلى أنـه ذكـر في المعتبر أنه لابـد في ذلك من أن يعلم أنـه لو كان هناك دليـل لظفـر به، وظاهره بل صريحه أن الدليل قد يكون موجوداً ولا يظفر به المكلف وهـو لا يتـم مع إرادة الدليل الذي من شـأنه أن يصـل، ضرورة أنه مع وجوده لابد مـن الظفـر به وكيف كان فلا مجـال لحمل كلام المحققﰒ على مـا ذكره المصنفﰒ، بـل لا بـد مـن حمله عـلى أن عدم وجـود الدليـل واقعاً كاشـف عن عـدم التكليف الواقعـي، فيختـص بـما إذا انحـصرت الأدلة الشرعيـة، وعلم بعدم قيـام شيء منها عـلى التكليـف وكانـت هناك ملازمـة بين عـدم الدليل وعـدم التكليـف، كما ذكره المحقـقﰒ، وهـو يختـص بما تعـم به البلـوى، كـما ذكره المحـدث الاسـترآباديﰒ ونحوه مما من شأنه أن يعلم حكمه.

وأمـا التعليـل المذكـور في كلام المحقـقﰒ فهـو وإن كان لا يخلـو عن إجمال وإشـكال، إلا أنـه قد يوجه بأن قبح التكليـف بما لا طريق إلى العلم به ليس من جهة منافاتـه للعـدل كي يختص بالحكم الفعلي الذي هو المدار في العقاب والثواب بل من جهـة منافاتـه للحكمة، بلحـاظ أن الحكم لما كان تابعاً للمـلاك كان مقتضى الحكمة سعيَ المولى في إيصاله، ليتهيأ امتثاله حفاظاً على الملاك، وجعله مع عدم جعل طريق لإيصاله لغو لا فائدة فيه. وهذا يناسـب إرادة الحكم الواقعي الذي يكفى في حفظه

بما لا طريق للمكلف إلى العلم به ـ هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفادة منه(١)، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأنيٌ [ن.ل] أصلاً، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل، فإن الحكم الفعلي

من جانب المولى نصب الطريق عليه وإن لم يصل لدواعي الإخفاء والموانع الطارئة من الوصول، فالعلم بعدم نصب الطريق عليه موجب للعلم بعدم الحكم، وهو إنما يتم فيا تعم به البلوى ونحوه، كما سبق. فما فهمه المحدث الاسترآبادي قريب جداً. بعد التأمل في كلام المحققﷺ.

نعم هذا لا دخل له بأصل البراءة، ولا يستلزم التفصيل فيه، وإنما هو تحقيق لمورد قاعدة عدم الدليل دليل العدم، التي هي كقاعدة عدم الوجدان يدل على عدم الوجود من الأمارات التي تكشف عن الواقع، لا من الأصول التي نحن بصددها.

نعم القسم الاول الذي ذكره في المعتبر لا يبعد كون المراد به أصل البراءة الذي نحن بصدده وليس في كلامهﷺ إشارة إلى التفصيل المذكور فيه، بل ظاهر أن المراد بالحكم فيه الحكم الفعلي، وأن المدار فيه على عدم الدليل القاطع الواصل مطلقاً. ولذا استدل على عدم وجوب الزائد على الربع في الدية بمجرد عدم قيام الإجماع عليه. ومثل له بدية عين الدابة التي هي ليست محل الابتلاء، ولا مجال للعلم بعدم التكليف فيها واقعاً من مجرد عدم الظفر بالدليل، كما هو ظاهر.

وبالجملة: ما ذكرهﷺ في القسم الأول كالصريح في عموم جريان البراءة وما ذكره في القسم الثاني أجنبي عنه بالمرة وارد في قاعدة عدم الدليل دليل العدم التي هي من الأدلة القطعية لا الأصول.

(١) الذي هو مستلزم للحكم الفعلي الذي هو المدار في الثواب والعقاب.

في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق‌قدس‌سره في كلامه السابق(١)، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر ـ يسمى حكماً واقعياً وحكماً شأنياً ـ على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر، للاتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

وحينئذٍ: فكل ما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي.

ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، ولا بين العامة والخاصة، ولا بين المخطئة والمصوبة، ولا بين المجتهدين والأخباريين، ولا بين أحكام الشرع وغيرها من أحكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ـ لو سميناه حكماً بالنسبة إلى الكل(٢)ـ فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق‌قدس‌سره: من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به(٣).

---

(١) كأنه من جهة التعليل الذي عرفت الكلام فيه.

(٢) كما هو الظاهر المناسب لمذهب المخطئة.

(٣) يعني: بنحو يستتبع العقاب والثواب، وإنما كان المفروض ذلك لما ذكره‌قدس‌سره سابقاً من قبح التكليف من دون بيان، فمع فرض وجود الحكم الواقعي لا عقاب عليه. لكن حمل مراد المحقق من التكليف على الظاهري قد عرفت الإشكال فيه. كما

نعم، قد يظن(١) من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه، بعموم البلوى به لا بمجرده(٢)، بل مع ظن عدم المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه.

لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقق(٣).

فما تخيله المحدث تحقيقاً لكلام المحقق ـ مع أنه غير تام في نفسه(٤)ـ أجنبي عنه بالمرة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة: الظن بها فيما بعد الشرع ـ كما سيجيء عن بعضهم(٥) ـ لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق(٦) الذي ذكره المحقق.

عرفت تمام الكلام في ذلك.

(١) بل قد يقطع بذلك، كما فيما فرضه... المحقق ﳁ من الشروط.

(٢) الضمير يعود إلى قوله: «لعموم البلوى».

(٣) عرفت أن ظاهر كلام المحقق أنه ناظر إلى هذا. كما عرفت حال الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(٤) كأنه من جهة عدم حجية الظن المذكور. لكن عرفت أنه قد يلزم القطع منه.

(٥) يأتي في التنبيه الثاني. وكأنه مبني على إفادة الاستصحاب الظن، كما سيجيء أيضاً.

(٦) لا يخفى أن التكليف بما لا يطاق لا يتوجه حتى بناء على ما ذكره المصنف ﳁ في بيان مراد المحقق ﳁ، إذ الجهل بالتكليف لا يوجب العجز عن موافقته.

ومن هنا يعلم: أن تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب(١) باعتبار كيفية الاستدلال، حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة(٢)، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة(٣)، ومناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم(٤).

---

(١) يعني: القسمين الأولين من الأقسام التي ذكرها في المعتبر، وهما استصحاب البراءة الأصلية وعدم الدليل دليل العدم.

(٢) كما أنه مبني أيضاً على إطلاق الاستصحاب في مورد يستكشف فيه الحكم الواقعي قطعاً، بناء على ما ذكرنا في تفسير كلام المحقق‏قدس‌سره.

(٣) تبعاً لعموم دليله وهو الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم.

(٤) إن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل فمن الظاهر أنه لا مجال للتمسك باستصحاب البراءة الأصلية ولا غيره من الأصول مع الشك فيه، إذ لا يعقل الشك فيه إلا قبل الفحص، ولا مجال للأصول قبله قطعاً. وإن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الواقعي ولو فرض ضياعه فهو وإن كان يمكن الشك فيه بعد الفحص أيضاً، إلا أنه ليس مقابلاً للقسم الثاني بناء على ما فسره المصنف‏قدس‌سره به، وإنما يقابله بناء على ما ذكرنا.

كما أن ما ذكره من كون المراد بالقسم الأول الاستصحاب المصطلح، وأن مبنى الاستدلال فيه على ملاحظة الحالة السابقة، وإن كان قد يشعر به التعبير في المعتبر عن البراءة بالأصلية، بدعوى إشعاره بكون منشأ الحكم بالبراءة سبقها، إلا

ويشـهد لمـا ذكرنـا، مـن المغايـرة الاعتباريـة(١): أن الشـيخ لم يقل

أن ظاهـر كلام المحقـق ﷺ أن المراد به مجرد الحكم بالبراءة لعدم الدليل على التكليف لتوقف تنجز التكليف على البيان وقبح العقاب بدونه، لا لأجل الحالة السـابقة، كما قـد يظهر مما ذكـره في وجه جريان الـبراءة من وجوب الزائد على ربـع الدية في عين الدابه، لظهوره في أن الموجب له عدم قيام الإجماع لا غير. ولذا يختص ذلك بالبراءة ولا يجـري في التكليـف أو غيره من الأحكام الشرعية لو كان ثابتاً سـابقاً، كما صرح به في القسـم الثالث إذ لو كان للحالة السـابقة دخل في نظر المحقق لما كان المناسـب له اعتبار القسـم الثالث وهو اسـتصحاب حال الشرع، فاعتباره للقسم الأول دون الثالث ظاهر في خصوصية البراءة دون الحالة السابقة.

وأمـا التعبير عنه بالاسـتصحاب فلعله مـن جهة الحكم فيه عـلى طبق الحالة السـابقة وإن لم يكـن بملاحظتها، كما هو الحال في القسـم الثـاني أيضاً إذ اختصاص الاسـتصحاب بـما يكـون الملحـوظ فيـه الحالـة السـابقة اصطـلاح متأخر نشـأ من الاسـتدلال عليه بالأخبار الملحوظ فيها ذلك. ولأجل هذا ذكرنا آنفاً أنه لا يبعد أن يكون مراد المحقق ﷺ بالقسم الأول أصل البراءة الذي نحن بصدده.

والـذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أن مراد المحقق ﷺ من القسـم الأول أصل البراءة، ومن الثاني قاعدة عدم الدليل دليل العدم التي هي من الأمارات، بل الأدلة العلمية على نفي الحكم واقعاً، ومن الثالث الاسـتصحاب المصطلح عند المتأخرين. وهي وإن اشـتركت في الحكم على طبق الحالة السـابقة، إلا أن سـنخ الحكم وملاكه فيها مختلف جداً، فهو في الأول والثالث ظاهري فعلي، وفي الثاني واقعي. وملاكه في الأول عـدم الدليل الذي من شـأنه أن يصل، بضميمة قاعـدة قبح العقاب بلا بيان، وفي الثاني عدم الدليل واقعاً مطلقاً، وفي الثالث ملاحظة الحالة السابقة فتأمل جيداً. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) بنـاء على ما ذكرنا في معنى القسـمين لا يكـون الإختلاف بينهما اعتبارياً، بـل حقيقياً، من حيث أن مفاد الأول نفـي التكليف ظاهراً، ومفاد الثاني نفيه واقعاً.

بوجـوب مضي المتيمم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاسـتصحاب، وقال به لأجل أن عدم الدليل دليل العدم.

نعم، هذا القسـم الثاني أعـم مورداً مـن الأول، لجريانه في الأحكام العقلية(١) وغيرها، كما ذكره جماعة من الأصوليين.

والحاصـل: أنه لا ينبغي الشـك في أن بناء المحقق قدس سره على التمسـك بالـبراءة الأصليـة مـع الشـك في الحرمـة، كـما يظهـر مـن تتبـع فتاويه في المعتبر(٢).

كما أن ما نقله قدس سره عن الشـيخ قدس سره لا يشهد بالتغاير الاعتباري بين القسمين الأولين بل بين القسمين الاخيرين، كما يظهر بمراجعه كلام المعتبر الذي تقدم منا نقله.

(١) لا يخفى أن الأحكام العقلية لاتقبل الشك حتى يمكن جريان أصالة عدم الدليل دليل العدم فيها، خصوصاً بناء على ما ذكره المصنف قدس سره من أن المراد بالقاعدة النفي الظاهري، نعم يظهر من بعض أعاظم المحشين قدس سره أن المراد الأمور الاعتقادية، وحينئذٍ يمكن نفيها بأصالة عدم الدليل دليل العدم. فتأمل. ثم إن الظاهر أن القسم الثاني إنما يكون أعم من وجه لا مطلقاً، عموم القسم الأول للشبهة الموضوعية، كما نبه له بعض أعاظم المحشين قدس سره وادعى أن ذلك هو مراد المصنف قدس سره.

(٢) بـل يكفـى فيه ما ذكره في القسـم الأول، لما ذكرنا مـن رجوعه إلى أصل الـبراءة. والظاهـر رجوع مـا يظهر من فتـاواه في المعتبر إلى ذلك، سـواءٌ حمل على ما ذكرنا أم على الاستصحاب، كما ذكره المصنف قدس سره.

الثاني

هل أن أصالة الإباحة من الأدلة الظنية أو من الأصول؟

مقتضى الأدلة المتقدمة: كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع(١)، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظن بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده(٢) لم يكن معتبراً.

(١) فيكون من الأصول المعذرة لا الأمارات الظنية. فإن الأدلة الشرعية لم تتضمن إلا الرفع والإطلاق والسعة ونحوها، وظاهر الحكم فيها بذلك هو الحكم القطعي، فيتعين حمله على الظاهري الفعلي بعد فرض الشك في الواقع، ولا قرينة على كون الحكم بالأمور المذكورة كفاية عن حجية احتمال العدم، راجعاً إلى أماريته. بل هو أمر قطعي بعد ملاحظة الارتكازيات في فهم أدلة المقام. وأما حكم العقل فالحال فيه أظهر، لعدم ابتنائه على حجية شيء على الواقع وكشفه عنه بلا إشكال. ومنه يظهر أن مرجع الإباحة عد في المقام إلى فحص السعة ورفع الحرج عملاً، لا الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة.

(٢) لا يتصور كون الأصل المذكور مفيداً للظن. نعم قد يحصل الظن من أمارات أخر شخصية أو نوعية، ودليل الأصل لا يصلح لإثبات حجيتها، لعدم نظره إليها.

إلا أن الـذي يظهر من جماعة كونـه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعـالم عنـد دفـع الاعتراض عـن بعـض مقدمـات الدليـل الرابـع الذي ذكـره لحجية خبر الواحد(١)، ومنهم شـيخنا البهائـيﷺ، ولعل هذا هو المشـهور بين الأصوليين، حيث لا يتمسـكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة(٢)، بل ظاهر المحققﷺ في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصليـة حتـى يثبت الناقـل، وظاهره أن اعتمادهم في الحكـم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية(٣).

والتحقيـق: أنـه لـو فـرض حصـول الظـن من الحالـة السـابقة فلا يعتـبر(٤)، والإجماع(٥) ليس على اعتبار هـذا الظن، وإنما هو على العمل عـلى طبـق الحالة السـابقة، ولا يحتـاج إليه(٦) بعـد قيام الأخبـار المتقدمة وحكم العقل.

---

(١) تقـدم التعـرض لذلـك في أواخـر المقدمـة الثانيـة مـن مقدمـات دليـل الانسداد.

(٢) بناء على ما قد يظهر منهم عن إفادة الاستصحاب الظن.

(٣) تقدم في أواخر التنبيه السابق التعرض لتحقيق مراد المحقق من التمسك بالبراءة الأصلية.

(٤) لعدم الدليل على حجيته.

(٥) الذي قد يظهر من المحققﷺ في المعارج، في الكلام المتقدم حكايته عنه.

(٦) يعنـي: إلى الإجمـاع المدعـى في كلام المحقق على العمل عـلى طبق الحالة السابقة.

الثالث

هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً، كما يستفاد من الأخبار المذكورة(١) وغيرها.

---

(١) لا يخفى أن أكثر الأخبار الآمرة بالاحتياط وباجتناب الشبهة ظاهرة في أن ملاك ذلك هو الحذر من الهلكة الواقعية المحتمله على تقدير إصابة الحرام الواقعي فهي مختصة بالشبهة المنجزة ولا تعم غيرها، فلا مجال لاستفادة رجحان الاحتياط في الشبهة غير المنجزة بعد فرض عدم لزومه، بل يتعين حملها على الاحتياط اللازم لا غير، كما ذكرنا ذلك في أخبار التوقف والاحتياط.

نعم قد يتمسك لرجحان الاحتياط حينئذٍ بما أمر فيه بترك الشبهات بملاك البعد عن الحرام أو لأن فيها عتاباً، بدعوى ظهوره في رجحان الاحتياط مطلقاً مولوياً. اللهم إلا أن يستكشل فيه بظهوره في خصوص الشبهة المنجزة لسوقه مساق أدلة التوقف والاحتياط وإن اختلف ملاك الحكم فيه عنها.

ولاسيما مع ما تقدم من قرب كون المراد من الشبهة فقد الحجة في مورد الحاجة اليها، لا مطلق الشك في الحكم الواقعي، فإن ذلك لو تم لم يفرق فيه بين جميع الأخبار. مع أنه لا يبعد حملها على الإرشاد أيضاً لأن الفائدة المشار اليها مما يحكم العقل بحسن تحصيله، نعم لا مجال لذلك فيما تضمن أن في الشبهات عتاباً، كما لا

وهـل الأوامر الشرعية للاسـتحباب(١)، فيثاب عليه وإن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي(٢)، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمئنان بعدم وقوعه فيها(٣)، فيكون الأمر به إرشـادياً(٤) لا يترتب على موافقته ومخالفته سـوى الخاصية المترتبة على الفعـل أو الـترك، نظير أوامر الطبيب، ونظير الأمر بالإشـهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع(٥)؟ وجهان:

يخفى. فتأمل.

فالعمـدة في حسـن الاحتياط ما هـو المعلوم من تمامية مـلاك الحكم الواقعي المقتـضي لرجحـان تحصيله عقلاً، لما فيه مـن الانقياد للمولى الاعظـم، الذي هو من سـنخ الإطاعـة وإن لم يكن لازماً مثلها. ومجرد رفعه ظاهـراً تخفيفاً منه تعالى لا ينافي ذلـك ولا يصلح للردع عنه. وإن كان قد يشـهد بالردع مـا تضمن إنه تعالى يجب أن يعبـد في رخصـه كما يجب أن يعبد في عزائمه وأنه يحبُ اليسر ونحو ذلك. ولا بد من التأمل.

(١) يعني: المولوي.

(٢) بل إن حصل الاجتناب به يثاب أيضاً ثواباً آخر غير ثواب الانقياد الذي يستحقه بحكم العقل.

(٣) هذا راجع إلى كون الأمر طريقياً لا غيرياً. ولعله مراد المصنفقدس سره.

(٤) لأن الوقوع في الهلكة المعلومة ليس حراماً شرعاً وإنما يحسن تجنب ذلك عقلاً استحباباً.

(٥) لا يبعـد أن يكون هذا حكمةُ مع كون الأمر الشرعي بالإشـهاد مولوياً، لا أنـه كاشـف عـن كون الأمـر به إرشـادياً، فإنـه خلاف ظاهـر الأمر الصـادر من الشارع.

من ظاهر الأمر(١) بعد فرض عدم إرادة الوجوب(٢).

ومن(٣) سياق جل الأخبار الواردة في ذلك، فإن الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط.

الظاهر كونها للإرشاد

والظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط ـ على تقدير كونه إلزامياً ـ لمحض الاطمئنان ودفع احتمال العقاب، وكما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر(٤).

بل، وكما أن أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾ لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب

(١) فإن الأمر الشرعي بنفسه ظاهر في المولوية، وحمله على الإرشاد يحتاج إلى القرينة.

(٢) ليس هذا لدفع الحمل على الإرشاد، بل لبيان وجه الحمل على الرجحان مع أن الأمر في نفسه ظاهر في الوجوب والإلزام.

(٣) بيان لوجه الحمل على الإرشاد.

(٤) لا يخفى أنه إذا احتمل الضرر يكون طلب العقل إلزامياً أيضاً. ولأجله لا مجال لدعوى كون الأمر بالاحتياط إرشاداً إليه مع فرض كون الأمر المذكور غير إلزامي. فلو فرض الحمل على الإرشاد تعين حمله على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط من باب الانقياد الراجح لا بملاك دفع الضرر المحتمل.

إلا أن يكون مراد المصنفﷺ من الضرر الأثر الواقعي للفعل الذي يعم فوت الملاك الواقعي غير اللازم الدفع. نعم أشرنا إلى أنه لا مجال لحمل النصوص على ذلك بعد تضمنها الهلكة الظاهرة في الأثر اللازم الدفع. ومن ثم قلنا باختصاصها بالشبهة المنجزة.

الطاعة، ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، ولا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه.

ما يشهد لكونها من الإرشاد

ويشهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم.

واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، ومن المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد(١)، لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به ـ وهو الاجتناب عن الحرام ـ أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذراً من الوقوع في الحرام.

ترتب الثواب على اجتناب الشبهة

ولا يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث إنه انقياد(٢) وإطاعة

---

(١) لكن ذلك يختص بالشبهة المنجزة التي يخشى فيها من ضرر الحرام، كما هو المناسب للتعبير بالهلكة، فلا مجال للاستدلال بها في المقام، كما عرفت.

(٢) لا إشكال في رجحانه عقلاً بملاك الانقياد، كما ذكرنا. وأما ترتب الثواب عليه، فان كان المراد به استحقاقه مطلقاً ولو مع عدم الإصابة فهو لا يخلو عن إشكال وإن قلنا باستحقاق المطيع للثواب، وأن ثوابه ليس لمحض التفضل، لفرض عدم تحقق الإطاعة.

وإن كان المراد ترتبه ولو بدون استحقاق فهو قريب جداً بلحاظ لطفه تعالى وتفضله وكرمه على أهل ولايته. نعم لابد من فرض عدم ثبوت الردع عنه من الشارع على ما تقدمت الإشارة إليه.

حكميـة(١)، فيكـون حينئذٍ حال الاحتياط والأمر بـه حال نفس الإطاعة الحقيقيـة والأمـر بها في كون الأمر لا يزيد فيه عـلى ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لولا الأمر.

ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب

هذا، ولكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام:

«مـن ارتكـب الشـبهات نازعتـه نفسـه إلى أن يقـع في المحرمات»، وقوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، وقوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»: هو كون الأمر به للاستحباب(٢)، وحكمتـه أن لا يهـون عليـه ارتـكاب المحرمـات المعلومـة، ولازم ذلـك اسـتحقاق الثواب عـلى إطاعة أوامـر الاحتياط، مضافـا(٣) إلى الخاصية المترتبة على نفسه(٤).

حسن الاحتياط مطلقاً

ثـم لا فـرق فيـما ذكرنا ـ مـن حسـن الاحتياط بالـترك ـ بـين أفراد المسـألة حتـى مورد دوران الأمر بين الاسـتحباب والتحريـم، بناء على أن دفـع المفسـدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحـة الغير الملزمة، وظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضاً(٥).

---

(١) لعل المراد به أنه كالإطاعة.

(٢) عرفت الاشكال في الاستدلال بالنصوص المذكورة في أول هذا التنبيه.

(٣) حال من قوله: «استحقاق الثواب...».

(٤) وهي الانقياد التى عرفت قرب كونها مقتضية للثواب أيضاً في الجملة.

(٥) لم يظهر الوجه في دلالتها على الأولوية المذكورة بناءً على شمولها للشبهة غير المنجزة، ضرورة أنها حينئذٍ واردة للإرشـاد بلحاظ ترتب الخاصية المحتملة على تقديـر موافقـة الاحتـمال للواقع، ولا تعـرض فيها للترجيح بـين الخاصيتين. إلا أن

ولا يتوهم: أنه يلزم من ذلك(١) عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه، إذ لا ينفك ذلك(٢) عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً.

لأن(٣) حرمة التشريع تابعة لتحققه، ومع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع(٤)، ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك(٥) إن شاء الله.

يكون مراده التمسك باطلاق الأخبار المذكورة لإثبات عموم رجحان الاحتياط للمورد بالاجتناب، لا للأولوية. وحينئذٍ لا يخلو عن إشكال، لقرب انصرافها عن صورة تزاحم الاحتياطين.

(١) يعني: من تقديم احتمال التحريم على احتمال الاستحباب.

(٢) يعني: احتمال الاستحباب.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يتوهم...».

(٤) لتوقف التشريع على نسبة الحكم للمولى، ومع فرض كون الداعي هو الاحتمال لا تتحقق النسبة.

(٥) في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الأولى للشبهة الوجوبية.

الرابع

المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نص فيه

نسب الوحيد البهبهاني‏ﰏ إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نص فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية.

فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف(١)، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات(٢)، كحديث التثليث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنها مشتبهات(٣)، فإن هذا الموضوع في

(١) كموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر المتقدمتين في الطائفة الثانية. وأما ما تضمن الأمر بالوقوف عند الشبهة معللاً بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فالظاهر أنه من القسم الثالث، لأن ظاهر الهلكة فيها هي الهلكة الواقعية الناشئة من الحرمة المحتملة.

(٢) فأنها ظاهرة في عدم محذور في الشبهة، بما هي لتكون محرمة واقعاً، بل من حيث احتمال افضائها للحرام الواقعي، فلا تكون إلا محرمة حرمة ظاهرية طريقية.

(٣) لعل المراد بها ما تضمن أن من ترك الشبهة كان لما استبان له من الإثم

نفسه حكمه الواقعي الحرمة(١).

التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد

والأظهر(٢): أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعة(٣)، فمن عبر به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص.

الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم

والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم، فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب(٤)، مثل وجوب السورة أو وجوب

أترك، ونحوه.

(١) يعني: بناءً على ظهور هذه الأخبار في الحرمة.

(٢) يعني: في توجيه الفرق بين الأقوال الأربعة.

(٣) وذلك في موارد تشابه الحقوق، لعدم تحقق وجه متيقن الجواز فيها في حق الكل حتى يكون مقتضى الاحتياط اختياره. لكن الاحتياط ممكن في حق كل طرف بنفسه إذ له إسقاط حقه المحتمل أو عدم المطالبة به، أو أداء الحق المحتمل لصاحبه احتياطاً، وإن امتنع الاحتياط في حق الحاكم.

فدعوى: أن التوقف أعم من الاحتياط غير ظاهرة. نعم في مورد الدوران بين محذورين يتعذر الاحتياط مع إمكان التوقف بناء على أن المراد بالتوقف عن الشبهة الاجتناب بالترك الذي هو ممكن في المقام. لكن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام.

(٤) يعني: بخلاف من عبَّر بالتوقف، فإن التوقف مختص بالشبهة التحريمية، لأن الاحتياط في الشبهة الوجوبية بالفعل لا بالتوقف.

لكن تقدم احتمال عموم الشبهة في أخبار التوقف للشبهة الوجوبية. فراجع الجواب الثاني عن الطائفة الثانية من الأخبار التي استدل بها الأخباريون مع أن

الجزاء المردد بين نصف الصيد وكله.

الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية

وأما الحرمة الظاهرية والواقعية، فيحتمل الفرق بينهما(١): بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي(٢)، فالحرمة ظاهرية(٣) والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف ـ من حيث إنه جاهل بالحكم ـ من الفعل(٤)، فلا يعقل إباحته له واقعاً(٥)، لأن معنى الإباحة

الفرق المذكور بين الاحتياط والتوقف إنما يتم في حق من أطلق وجوب الاحتياط في الشبهة، ولا يتم في حق من خصه بالشبهة التحريمية إذ لا يكون وجوب الاحتياط حينئذٍ أعم من وجوب التوقف، كما لا يخفى.

(١) هذا إنما يصلح وجهاً للفرق بين القول بالحرمة الواقعية والقول بالحرمة الظاهرية. لا بينهما وبين القولين الأولين. وكان المناسب التعرض لذلك وهو لا يخلو عن غموض.

(٢) وهو الحكم الأولي المشكوك فيه.

(٣) كأنه من جهة كونها طريقية لأجل المحافظة على الواقع المحتمل، لا أنها مع قطع النظر عنه.

(٤) متعلق بقوله: «منع الشارع».

(٥) يعني: ليس هناك حكم واقعي في مقابل الحرمة المفروضة، فلا بد من كون الحرمة واقعية لا ظاهرية.

لكن هذا لا يخلو عن إشكال، إذ حرمة الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم إنما تنافي إباحته بعنوان كونه مجهول الحكم، ولا يلتزم بذلك أحد من الأخباريين في المقام، وأما إباحته بعنوانه الواقعي ـ كالتتن ـ فهي لا تنافي حرمته بعنوان كونه

الإذن والترخيص، فتأمل.

احتمال آخر في الفرق

ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير(١) بغير إذنه.

مشكوك الحكم. بل هي مأخوذة في موضوعها، كيف وظاهر أكثر الأخبار التي يستدل بها للحكم الظاهري في المقام أن العقاب على الحرمة الواقعية المحتملة وأن الاحتمال كاف في تنجزها.

فالبناء على ارتفاع الحكم الواقعي لمنافاته للحرمة المذكورة في غير محله جداً. وعليه يبتني الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في سائر المقامات، وتمام الكلام فيه في محله.

هذا ولا يبعد الفرق بين الحرمة الواقعية والظاهرية بأن الأولى تقتضي العقاب على مخالفتها مع قطع النظر عن الواقع سواءً كان الشيء وبعنوانه الأولى محكوماً بالإباحة أم الحرمة، والثانية طريقية لا غير ولا تقتضى العقاب على مخالفتها، بل على مخالفة الحرمة الواقعية لو كانت حاصلة، ودليل الأولى هو القسم الرابع من الأخبار المشار إليها في أول هذا التنبيه، ودليل الثانية هو القسم الثالث منها.

(١) هو الشارع الأقدس. لكن المراد من القبح إن كان هو القبح الواقعي المستلزم للحرمة الواقعية، فمن الظاهر أن موضوعه عدم الإذن واقعاً لا الشك في الإذن، ولا طريق إلى إحراز عدم الإذن من الشارع بعد فرض احتمال الإ باحة، وإن كان هو القبح الظاهري الراجع إلى منجزية احتمال عدم الإذن فهو عبارة أخرى عن الحرمة الظاهرية، ولا يكون وجهاً مقابلاً لها.

نعم إذ كانت أصالة الحظر قاعدة اجتهادية من سنخ العموم الذي هو دليل على الحكم الواقعي كان الاستناد إليها راجعاً إلى دعوى الحرمة الواقعية، ويكون

احتمال ثالث في الفرق

ويحتمل الفرق(١): بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقاً وإن كان مباحاً في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهراً أصلاً، فإن كان في الواقع حراماً استحق المؤاخذة عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعاً، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها(٢)، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد ـ المتقدم ـ في موضع آخر، حيث قال ـ بعد رد خبر التثليث المتقدم: بأنه لا يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهة واتفق كونها حراماً في الواقع يهلك لا مطلقاً(٣)ـ: ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى، انتهى.

ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً: من أن الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد(٤)، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب

الفرق بينه وبين الحرمة الظاهرية واضحاً، لوضوح الفرق بين مؤدى الأمارة، والأصل ولعل هذا هو مراد المصنفﷺ. فتأمل.

(١) هذا عكس ما ذكرناه من الفرق. وهو خلاف الظاهر، كما سيأتي.

(٢) لكن هذا خلاف ظاهر التعبير بالحرمة الواقعية، لظهوره في ثبوتها على كل حال.

(٣) هذا مفعول لقوله: «حيث قال» وهو مقول القول.

(٤) إذا كان للإرشاد لم يصلح لإيجاب الاحتياط مع فرض حكم العقل بالبراءة، بل يختص بالشبهات المنجزة في نفسها والتي يلزم العقل فيها بالاحتياط مع قطع النظر عن الأمر المذكور. كما تقدم عند الكلام في مفاد الأخبار. وإنما يتجه

على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر.

أوامر الاحتياط إرشادية

نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم ـ كما في بعض أوامر الطبيب ـ لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة(١).

وأما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل(٢).

نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، ويستحق عليه المدح والثواب(٣). وأما تركه فليس فيه إلا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبغوضاً للمولى، ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه. بل عرفت في مسألة حجية العلم: المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب، ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط، استحقاق

استفادة ايجاب الاحتياط شرعاً من الأوامر المذكورة إذا كانت مولوية طريقية لإحراز الواقع والاحتياط له أو تعبدية مع قطع النظر عن الواقع.

(١) تقدم أن القائلين بالبراءة ليس لهم الاستدلال على رجحان الاحتياط بالأخبار المذكورة بعد حملها على مجرد الرجحان والأولوية، لظهورها في الإلزام بقرينة ذكر الهلكة، فراجع ما سبق عند التعرض للأخبار وفي التنبيه الثالث.

(٢) وهو العقاب التابع للحرمة الواقعية المنجزة عند الأخباريين.

(٣) استحقاق الثواب مع عدم إصابة الواقع لا يخلو عن إشكال أشرنا إليه في التنبيه الثالث.

العقاب بترك الاحتياط والتجري بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً(١). وسيأتي تتمة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

---

(١) لا يبعد أن يكون الانقياد والتجري من سنخ واحد، كما تشهد به المرتكزات.

الخامس

أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه

أن أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها(١)، فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية(٢) جرى أصالة الحل(٣)، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله

(١) لا إشكال في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي. وفي كونه للحكومة أو لوجه آخر كلام يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٢) كالأرنب.

(٣) لكن قد يدعي أنه محكوم لاستصحاب الحرمة الثابته حال الحياة بناء على حرمة الحيوان قبل التذكية حال الحياة، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو اللحم، وتبدل حاله من الحياة للموت لا يوجب تعدده حتى يمتنع الاستصحاب. ولو قيل بعدم حرمته حال الحياة وأن غير المذكى إنما لا يحل إذا كان ميتة فيجوز ابتلاع مثل العصفور حياً، أمكن استصحاب حرمته الثابته قبل أن يشعر أو يوبر التي هي ثابتة حتى في الحيوان المحلل كما نبّه عليه سيدنا الأعظم مدظله.

لكن يشكل جريان الاستصحاب بأن موضوع الحرمة هو الأكل لا اللحم، ومن الظاهر اختلاف الأكل باختلاف قيوده من الحياة والموت وغيرهما، لأنه أمر كلي ومن هنا يشكل استصحاب الأحكام التكليفية، بخلاف الأحكام الوضعية

للتذكية(١)فالحكـم الحرمة، لأصالة عدم التذكيـة(٢)، لأن من شرائطها قابلية المحل، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة.

ما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر ونجس والمناقشة في ذلك

ويظهر مـن المحقـق والشـهيد الثانيين قدس سرهما فيـما إذا شـك في حيوان متولـد مـن طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسـم(٣)وليس لـه مماثل(٤): أن الأصل(٥) فيه الطهارة والحرمة.

فـإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإنما يحسـن(٦)مع الشـك

كالطهارة والنجاسـة وغيرهما ـ فإن موضوعها الموجود الشخصي الخارجي كاللحم الذي لا يتبدل باختلاف العوارض المذكورة. وتمام الكلام في مبحث الاستصحاب. فراجـع. وعليه لا مانع من جريان أصالة الحل، كما ذكره المصنف قدس سره. لكنها محكومة لإطلاقـات الحل لو تمت، كقوله تعالى:﴿**قل لا أجـد فيما أوحي إلى محرماً على طاعم يطعمه...**﴾ على ما سيأتي الكلام فيه.

(١) كالمتولد بين الشاة والخنزير لو لم يلحق بأحدهما عرفاً.

(٢) فـان التذكية أمر حـادث للحيوان حين الذبح، ومقتضي الاسـتصحاب عدمـه. نعم الرجوع للأصـل المذكور موقوف على عدم ثبـوت عموم يقتضي قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج، كما سينبه قدس سره له.

(٣) أمـا لـو تبع أحدهما في الاسـم دخل في إطلاق أدلتـه الحاكمة بحرمته أو حليته.

(٤) وجود المماثل لا أثر له في المقام، إلا أن يكون ذا عنوان خاص قد تعرضت الأدلة إلى حليته أو حرمته. ولعل ذلك مراد المصنف قدس سره.

(٥) فاعل «يظهر» في قوله: «ويظهر من المحقق...».

(٦) مـع أنـه يقتضي النجاسـة بعد الذبح بنـاء على أن موضوع النجاسـة غير المذكـى. وربما يكون مراد الشـهيدين قدس سرهما من الحكم بطهارتـه طهارته قبل الذبح في

في قبـول التذكية وعدم عموم(١)يدل على جـواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج، كما ادعاه بعض.

وإن كان الوجـه فيـه أصالـة حرمـة أكل لحمـه قبل التذكيـة، ففيه: أن الحرمـة قبـل التذكيـة لأجل كونه مـن الميتة، فـإذا فرض إثبـات جواز تذكيتـه(٢) خرج عـن الميتة، فيحتـاج حرمته إلى موضوع آخـر(٣). ولو شك في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق(٤)، وكيف كان: فلا يعرف

قبال نجس العين، لا بعد الذبح. فلا يتوجه عليهما الإشكال بذلك.

(١) إذ مـع العموم المذكور لا يبقى مجـال لجريان أصالة عدم التذكية، فيتعين البناء على حليته لإطلاقات الحل، مثل قوله: ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلى محرماً**﴾ على ما سبق ويأتي الكلام فيه.

(٢) يعنـي بمقتـضى عمـوم قبول كل حيـوان للتذكية الذي سـبق عن بعض دعواه في المقام.

(٣) لا يخفـى أنه قبل التذكية ليس ميتة، بل حي فلو فرض حرمته فليس لأن موضوعهـا الميتة، بـل لأن موضوعها الحي قبل التذكية، وحينئذٍ يجري ما عرفت من الكلام في بقاء الموضوع وعدمه.

نعـم قد يدعـي ثبوت الحرمة حال الحياة معلقة على المـوت، فيقال: هو حرام إن مـات، وحينئذٍ فيتوجه ما ذكره المصنـفﷺ من تبدل الموضوع لأن شرط القضية التعليقيـة المـوت، والمفروض إحـراز التذكية لـه بمقتضي العموم المدعـى، فلا ينفع اسـتصحاب القضية التعليقية لو جرى في نفسـه. مع أنه محكوم... لإطلاقات الحل المتقدم اليها الإشارة لو تمت، على ما سيأتي الكلام فيه.

(٤) حيث تقدم أن الأصل عدم التذكية لو لم يكن هناك عموم يقتضي بقبول كل حيوان للتذكية، كما تقدم أنه يقتضي النجاسة بعد الذبح.

وجه لرفع اليد عن أصالة الحل والإباحة.

ما ذكره شارح الروضة في المسألة

نعم، ذكر شارح الروضة ـ هنا ـ وجهاً آخر، ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد.

قال شارح الروضة: إن كلاً من النجاسات والمحللات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، وهو ظاهر، انتهى.

المناقشة فيما ذكره شارح الروضة

ويمكن منع حصر المحللات، بل المحرمات محصورة، والعقل والنقل دل على إباحة ما لم يعلم حرمته، ولذا يتمسكون كثيرا بأصالة الحل في باب الأطعمة والأشربة.

ولو قيل: إن الحل إنما علق بالطيبات في قوله تعالى: ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام(١)، فكل ما شك في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له(٢).

---

(١) فإن الآية هكذا: **﴿يسألونك ما ذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات﴾** وظاهر الجواب انحصار مورد السؤال وهو الحلال به.

(٢) كأنه لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات ولو من باب استصحاب العدم الأزلي لكن من القريب كون الطيبة في لحم الحيوان من لوازم ذاته غير المنفكة عنه حتى قبل وجوده، فلا مجال لليقين بعدمه الأزلي، لا أنها من لوازم وجوده حتى يمكن إحراز انفكاكها عنه قبل وجوده، وتستصحب حينئذٍ لا لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات، بل اللازم الرجوع إلى أصالة الحل أو عمومها الذي سيأتي الكلام فيه.

قلنا: إن التحريم محمول في القرآن على (الخبائث)(١) و(الفواحش)(٢)، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم(٣)، ومع تعارض الأصلين(٤) يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قل لا أجد

---

(١) في قوله تعالى: ﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**...﴾ لكن لا ظهور له في الحصر حتى يعارض الآية السابقة الظاهرة فيه، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها.

(٢) في مثل قوله تعالى:﴿**قل إنما حرم ربي الفواحش**...﴾ لكن لا يبعد كون الحصر فيه إضافياً، وإلا فمن المعلوم كثرة المحرمات غير الفواحش العرفيه.

ولاسيما بعد ظهورها في بيان جميع المحرمات لا خصوص المأكولات. بخلاف قوله تعالى: ﴿**قل أحل لكم الطيبات**﴾ فإن المنسبق منها إرادة الحلال من الطعام. وللكلام مقام آخر.

(٣) كأنه لأصالة عدم كون الحيوان من الخبائث والفواحش ولو من باب العدم الأزلي، وما سبق في أصالة عدم كون الحيوان من الطيبات جارهنا.

(٤) يعني: أصالة عدم كونه من الطيبات وأصالة عدم كونه من الخبائث والفواحش هذا وقد عرفت الأشكال في جريان الأصلين ذاتاً، لعدم سبق العدم الأزلي في موردها، فلا معنى لفرض التعارض. مضافاً إلى الإشكال في الثاني بعدم كونه مورد الأثر، لعدم ثبوت كون موضوع التحريم هو الخبائث والفواحش بنحو الحصر حتى ينفع أصالة عدمهما في اثبات الحل.

بل يشكل ترتب الأثرعليه حتى لو كان وارداً مورد الحصر، لقرب كونه عنواناً تعليلياً، كما يأتي عند الكلام في المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية إن شاء الله تعالى.

فيما أوحي إلي﴾(١)، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام إلا ما حرم الله»(٢).

مع أنه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيباً(٣).

بل الطيب ما لا يستقذر(٤)، فهو أمر عدمي يمكن إحرازه بالأصل عند الشك(٥)، فتدبر.

---

(١) إلا العموم المذكور لو تم يكون هو المرجع حتى بناء على حصر المحللات في الطيبات، لأن مقتضي الجمع بين العمومين انحصار الأمور غير الطيبة بالميتة وغيرها مما ذكر في هذه الآية وأن غيرها من الطيبات، فيكون عموم هذه الآية حاكماً على أصالة عدم كون الشيء من الطيبات. كما أنه لو تم يكون حاكماً على أصالة الاباحة ومغنياً عنها.

نعم قد يشكل الاستدلال بالعموم المذكور لكثرة التخصيص فيه. لما هو المعلوم من كثرة المحرمات التي لم يتعرض لها في هذه الآية الشريفة، فإن ذلك قد يوجب إجماله وسقوطه عن مقام الاستدلال.

(٢) قد يدعى عدم إمكان التمسك به، لأنه إذا فرض أن الخبائث مما حرمه الله تعالى فاحتمال كون الحيوان من الخبائث لايدفعه هذا الخبر. فتأمل.

مضافاً إلى ما عرفت في الآية السابقة من الإشكال بكثرة التخصيص.

(٣) لكن لا يبعد خروجه عن محل الكلام، وأن المفروض هنا ليس كذلك.

(٤) هذا لا يخلو عن إشكال أو منع.

(٥) بناء على ذلك يكون أمراً وجدانياً لا يقبل الشك حتى يرجع فيه إلى الأصل. فتأمل.

السادس

اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين

حكي عن بعض الأخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو: أنه هل يجوّز أحد أن يقف عبد من عباد الله تعالى، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم وأقتفي أثره وما يثبت من المعلوم(١)، فإن اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط، أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط، ويقابل بالإهانة والإحباط، فيؤمر به إلى النار ويحرم مرافقة الأبرار؟ هيهات هيهات! أن يكون أهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين، وأهل الاحتياط في النار معذبين، انتهى كلامه.

المناقشة فيما أفاده بعض الأخباريين

أقول: لا يخفى على العوام فضلاً عن غيرهم: أن أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وأنه سبيل النجاة(٢).

---

(١) يعني: من الأمور المعلومة.

(٢) الذي هو سبيل النجاة الاحتياط مع تنجز الشبهة الذي هو لازم، وأما غيره فليس سبيل النجاة لتحقق النجاة من العقاب بدونه، وإنما هو حسن من باب الانقياد.

وأمـا الإفتـاء بوجـوب الاحتيـاط فـلا إشـكال في أنه غـير مطابق للاحتياط(١)، لاحتمال حرمته، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم(٢)، وإلا(٣) فالاحتياط في ترك الفتوى(٤)، وحينئذٍ: فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكـن عليه بأس في ارتكاب المشـتبه، وإن لم يلتفت إليه واحتمل العقاب كان مجبـولاً على الالتزام بتركه(٥)، كمن احتمل أن فيما يريد سـلوكه من الطريق سبعاً.

وعـلى كل تقديـر: فـلا ينفع قـول الأخباريـين لـه: إن العقل يحكم بوجـوب الاحتياط من بـاب وجوب دفع الضرر المحتمـل(٦)، ولا قول

---

(١) بل هو حرام بنظر الأصولي، لعدم الدليل عليه.

(٢) يمتنع ثبوت وجوب الإفتاء بعد فرض عدم العلم بالحكم ـ وهو وجوب الاحتيـاط وعدمه ـ وحرمة الفتوى من غـير علم. ومع فرض العلم الحكم تجوز بل قـد يجب الفتوى على طبقـه ولا يدور الأمر بين الوجـوب والتحريم. نعم لو فرض وجـوب الفتـوى بالحكم الواقعي مطلقاًو حرمة الفتوى بغـيره كذلك دار الأمر بين الوجوب والتحريم. لكن لا مجال لتوهم ذلك.

(٣) يعني: وإن لم يثبت وجوب الإفتاء.

(٤) بل عرفت حرمتها مع عدم وضوح الأدلة وأما مع وضوحها فيجوز لكل عالم الفتوى بما علم، كما يجوز ترك الفتوى تورعاً إذا لم يعرض ما يقتضي وجوبها.

(٥) من باب وجوب دفع الضرر المحتمل الذي تقدم أنه فطري.

(٦) كأنه لأن حكم العقل وجداني لايقبل الشـك والتقليد. لكن لا يخفى انه لم يتقدم من الأخباريين الاسـتدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل، كيف وقد سـبق مـن المصنفﭭ دعوى اتفـاق الأخباريين والأصوليين عـلى أن مقتضى حكم العقل

الأصولي له: إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

وبالجملة: فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. والإفتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين، ولا متيقن من الأمرين في البين(١)، ومفاسد الالتزام بالاحتياط(٢) ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

هو البراءة بل لعل الأدلة النقلية الدالة على أن مقتضي الأصل الأولي هو البراءة متواترة. وإنما يستند الأخباريون في وجوب الاحتياط إلى الأدلة الخاصة فان تمت كان لهم الفتوى بالاحتياط. وإلا كان عليهم الرجوع لمقتضى الأصل الأولى العقلي والنقلي. ومنه يظهر أن الذي عليه إقامة الدليل هو الإخباري لا الأصولي.

(١) عرفت أن البناء على البراءة هو المتيقن، ولابد في الخروج عنه من الدليل.

(٢) مثل الضيق على المكلفين ونحو ذلك، إلا أن في صلوح ذلك الاستدلال في المقام منعاً ظاهراً.

المسألة الثانية

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة إجمال النص

الشبهة التحريمية من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة.

وإما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به(١). والحكم في ذلك كله كما في المسألة الاولى، والأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا.

وربما يتوهم: أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم ـ كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر ـ كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم(٢). وهو

(١) بأن يرد النهي عن الخمر في غير مقام البيان فلا تتم مقدمات الحكمة المنقحه لاطلاقه، وإن علم شموله لغير المسكر لوتم إطلاقه. وبهذا يفترق عن الغناء.

(٢) وهي الشبهة الموضوعية، فإنه يطلق عليها في كلام بعض الأخباريين

فاسد(١).

الشـبهة في طريق الحكم، كما صرح به بعض أعاظم المحشين ﷺ وسيأتي في كلام الحر العاملي في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة.

وكأن هذا من المصنف ﷺ تعريض بتوهم لزوم التزام الأخبار يين بالبراءة هنا من جهة التزامهم بها في الشـبهة في طريق الحكم، فإذا فرض كون الشبهة في المقام في طريق الحكم لزم بناؤهم فيه على البراءة.

(١) إذ لا يراد بالشـبهة الموضوعية إلا ما كان منشـأ الإشـتباه فيه اشتباه حال الموضـوع خارجـاً بعد العلم بالحكم الشرعي، بجميـع خصوصياته التي يرجع فيها للشارع.

المسألة الثالثة

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما

الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصين

الأقوى عدم وجوب الاحتياط

والأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه(١) عدا ما تقدم: من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، وبعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في عوالي اللآلي: من مرفوعة العلامة رحمه الله إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام:

ظاهر مرفوعة زرارة وجوب الاحتياط

«قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان عندي.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم.

---

(١) لأن النص المطابق للاحتياط قد سقط عن الحجية بالمعارضة.

قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر... الحديث».

الجواب عن المرفوعة

وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير(١)، إلا أنها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب الغوالي وصاحبه، فقال:

إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور، انتهى(٢).

---

(١) لعموم أخبار التخيير للخبرين الموافقين للاحتياط والمخالفين له والمختلفين واختصاص هذه الرواية بالمختلفين. ثم إن الذي يظهر من بعض أعاظم المحشين قدس سره وغيره أن المراد... بموافقتهما للاحتياط ومخالفتهما له تعذر الاحتياط في موردهما للدوران بين المحذورين وهو غير ظاهر من الرواية ولابدّ من التأمل والتدبر في معناها.

(٢) لم يتعرض المصنف قدس سره لأخبار التوقف في المتعارضين، وهي مختلفة المضمون فبعضها ظاهر في التوقف مطلقاً مع إمكانه، وبعضها ظاهر في التوقف بعد فقد المرجحات، والأول معارض لإخبار التخيير والترجيح معاً، فلا مجال للعمل به وتقييده بإخبار الترجيح ليس أولى من حمله على الاستحباب. فتأمل.

والثاني ـ وهو مقبولة ابن حنظلة ـ لا يبعد حمله عن الترجيح بالرأي، فلا ينافي الأخبار الدالة على التخيير، في مقام العمل من باب التسليم. مضافاً في كلا القسمين

ثـم إذا لم نقـل بوجوب الاحتيـاط، ففي كون أصل الـبراءة مرجحاً لمـا يوافقه، أو كون الحكم الوقف(١)، أو التسـاقط والرجوع إلى الأصل، أو التخيـير بين الخبرين في أول الأمر(٢) أو دائماً، وجوه(٣) ليس هنا محل ذكرها(٤)، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.

بقي هنا شيء، وهو:

تعارض (المقرر والـنـاقـل)، و(المـبـيـح والـحـاظـر)

أن الأصوليـين عنونـوا في بـاب التراجيـح الخـلاف في تقديم الخبر الموافـق للأصـل على المخالـف، ونسـب تقديـم المخالف ـ وهو المسـمى بالناقـل(٥) ـ إلى أكثـر الأصوليـين بـل إلى جمهورهم، منهـم العلامة ﭥ. وعنونوا أيضاً مسـألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه، ونسـب تقديم الحاظر على المبيح إلى المشـهور، بل يظهر من

إلى ظهورهمـا في إمـكان الرجوع للمعصوم عليه السلام: فلا ينفع فيما نحن فيه. وتمام الكلام في مبحث التعارض. وقد ذكرنا بعض الكلام في شرح كفاية الأصول. فراجع.

(١) إن أريـد مـن الوقـف عـدم العمل بـكلا الخبرين فهو عبـارة أخرى عن التسـاقط. وإن أريـد منه الوقـف في مقام العمل الراجع إلى الاحتيـاط لم يتجه جعله مبنياً على عدم وجوب الاحتياط. فلاحظ.

(٢) بحيـث لو اختار أحدهمـا لم يجز العدول إلى الآخر في واقعة أخرى، وهو المعبر عنه بالتخيير الابتدائي، ويقابله التخيير الاستمراري.

(٣) مبتدأ مؤخر خبره قوله فيما سبق: «ففي كون أصل البراءة مرجحاً....»

(٤) بل محلها في مبحث التعادل والتراجيح.

(٥) يعني: الناقل عن حكم الأصل المخالف له، ويقابله المقرر، الذي يراد به المقرر لحكم الأصل الموافق له.

المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك. والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية.

كما أن قول الأكثر فيها مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا(١) على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة، مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا(٢) في المسألتين إلى التخيير(٣).

الفرق بين المسألتين

ويمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل في مسألة الناقل والمقرر(٤) أصالة البراءة من الوجوب(٥) لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاظر(٦).

وإن حكم(٧) أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار

---

(١) يعني: في الفقه.

(٢) يعني: الأصوليين منهم.

(٣) هذا لم يتضح وجه كونه إشكالاً في المقام، إذ غاية ما يقتضيه ثبوت الخلاف في المسألتين هو عدم كون الحكم فيهما إجماعياً. نعم هو ينافي ما يظهر من بعضهم من الوفاق في المسألة الثانية.

(٤) وهي المسألة الاولى.

(٥) فتختص بالشبهة الوجوبية.

(٦) لاختصاصها بأصالة إلا باحة في الشبهة التحريمية.

(٧) الوجه الأول يرفع التنافي بين الوفاق في المسألة الثانية والخلاف في الأولى، وهذا يرفع التنافي بين حكمهم في الأصول في المسألتين وعملهم في الفقه،

الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد يأباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ وتأمل.

لو فرض اختلافهما من شخص واحد، إذ لو كان من شخصين فلا تنافي حتى يحتاج إلى التوجيه.

المسألة الرابعة

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية

الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الموضوع

كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنه خل أو خمر، وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب(١).

عدم الخلاف في الإباحة

والظاهر: عدم الخلاف(٢) في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك(٣)، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (٤)، و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»(٥).

(١) بناء على عدم الرجوع فيه إلى استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل التذكية أو قبل أن يشعر أو يوبر، كما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(٢) يعني: حتى من الأخباريين. وسيأتي في التنبيه الثاني التعرض لكلام الحر العاملي في توجيه الفرق بين الشبهة الموضوعية وغيرها.

(٣) يكفى فيه إطلاقات أدلة البراءة المتقدمة في المسألة الأولى.

(٤) هذا لاقرينة على اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بل إطلاقه شامل للحكمية.

(٥) تقدم في آخر روايات البراءة في المسألة الأولى تقريب اختصاصه بالشبهة

استدلال العلامة بـروايـة مسعدة

واستدل العلامةﷺ في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء لـك حـلال حتـى تعلم أنـه حـرام بعينه فتدعـه من قبل نفسـك، وذلـك مثـل الثوب يكـون عليك ولعلـه سرقـة، أو العبد يكون عنـدك ولعلـه حر قد باع نفسـه أو قهر فبيع أو خدع فبيـع، أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والأشـياء كلها على هذا حتى يسـتبين لك غير هذا أو تقوم به البينة».

وتبعه عليه جماعة من المتأخرين.

الإشــكــال في الأمثلة المذكورة فـــي الـــروايـــة

ولا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستنداً إلى أصالة الحلية، فإن الثوب والعبد إن لوحظا باعتبار اليـد عليهما(١) حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد(٢)، وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب عـلى ملك الغـير وأصالة الحرية في الإنسـان المشـكوك في رقيته(٣)، وكذا الزوجـة إن لوحـظ فيهـا أصل عدم تحقق النسـب أوالرضـاع(٤) فالحلية مستندة(٥) إليه، وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد

الموضوعية.

(١) حيث أنها أمارة على ملكية البايع لهما فيصح شراؤهما منه.

(٢) يعني: لا لأجل أصالة الإ باحة. لأن اليد حاكمة على أصالة الإ باحة.

(٣) وهما مقدمان على أصالة إلا باحة، فلا مجال للعمل بها معهما.

(٤) الذي هو عبارة عن اسـتصحاب عدمهما مـن الازل، فيترتب عليه حلية المرأة.

(٥) يعني: لا لأصالة الإباحة، لأن الاستصحاب مقدم عليها.

فيها، فيحرم وطؤها(١).

وبالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي(٢) محكومة بالحرمة، والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي(٣)، فالحل غير مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة(٤) من الكتاب والعقل كفاية، مع أن صدرها وذيلها ظاهران في المدعى(٥).

توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة والجواب عنه

وتوهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر ـ مثلاً ـ فيجب حينئذٍ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً ـ من باب المقدمة العلمية، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة(٦) الأفراد المعلومة

---

(١) ولا مجال معه لأصالة الإباحة، لأنها محكومة للأصل المذكور.

(٢) وهو استصحاب عدم ترتب الأثر على العقد في الأمور المذكورة.

(٣) كأصالة عدم تحقق النسب، أو كذا الأمارة كاليد.

(٤) يعني: في المسألة الأولى.

(٥) يعني: فلايهم عدم انطباق الأمثلة، لعدم كونها موجبة للخدش في ظهور الصدر والذيل. لكنه لا يخلو عن إشكال. فالعمدة ما يأتي في آخر مبحث الاستصحاب عند الكلام في معارضة الاستصحاب السببي والمسببي، حيث يأتي منا توجيه الرواية بما يناسب محل الكلام. فراجع.

(٦) يعني: يكون حجة على حرمة خصوص تلك الأفراد، فيخرج به عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا أنه يكون موجباً لحرمة خصوص الأفراد المذكورة

تفصيلاً والمعلومة إجمالاً المترددة بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علميـة، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشـبهة لا غير، وأما ما احتمـل كونه خمراً مـن دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم(١) يحسن العقاب عليه.

فـلا فرق بعـد فرض عـدم العلم بحرمتـه ولا بتحريم خمـر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين(٢) هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه ـ كشرب التتن ـ في قبح العقاب عليه(٣).

وما ذكـر من التوهم جار فيه(٤) أيضـاً، لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش و﴿ما نهاكم عنه فانتهوا﴾(٥) تدل على حرمة

ثبوتـاً، بـل هو لا يوجب ثبوتاً إلا حرمة الخمر الواقعي وإن لم يعلم خمريته دون غيره وإن قطع بخمريته، كما لعله ظاهر.

(١) يعني: علمت حرمته وتنجز التكليف بها ببيان شرعي.

(٢) خبر «لا» في قوله: «فلا فرق...».

(٣) والعمـدة في دفـع التوهم في المذكور أن المقدمة العلمية إنما تجب من باب وجـوب الفراغ اليقيني بعد الاشـتغال اليقيني، فلا بد من فرض العلم بالاشـتغال بـشيء يتوقـف العلم بالفراغ عنـه على المقدمة العلميـة، وفي المقام بيـان حرمة الفرد يتوقـف على العلـم بالكبرى والصغـرى معاً، عـدم العلم بالكبرى ـ كما في الشـبهة الحكميـة ـ أو بالصغـرى ـ كـما في المقام ـ أو بهـما معاً، لا يعلـم بالتكليف حتى تجب المقدمة العلمية بل المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا غير.

(٤) يعني: في الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن.

(٥) لا يخلو الاستدلال بهذه الآية عن إشكال، فإنها إما أن يكون وارداً لبيان وجـوب إطاعـة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الأمور الخاصة غير الواجبة شرعـاً بالذات من أمور

أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها.

ومنشأ التوهم المذكور: ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه(١)، فيتخيل أن الترديد في المكلف به مع العلم

السياسات والإدارات ونحوها من الوقائع الشخصية، فتكون أجنبية عما نحن فيه، إذ المفروض احتمال حرمة الشيء شرعاً. وإما أن يكون وارداً لبيان مطابقة نهيه صلى الله عليه وآله وسلم، للتكليف الشرعي، وأنه يكشف عن نهيه تعالى، نظير قوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى**﴾. وحينئذٍ لا يكون عنوان نهيه صلى الله عليه وآله وسلم، دخيلاً في وجوب الانتهاء شرعاً، بل الأمر بالانتهاء عما نهى عنه صلى الله عليه وآله وسلم بلحاظ كونه كاشفاً عما هو محرم شرعاً بعنوانه الخاص، فالشك في كون الشيء مما نهى عنه النبي؛ لا يكون من أفراد الشبهة الموضوعية.

كما أنه قد يشكل الأولان أيضاً بأن عنوان الفواحش أو الخبائث لم يعلم كونهما عنواناً تقييدياً مأخوذاً في موضوع التكليف الشرعي، بنفسه، بل لعلهما عنوانان تعليليان لا دخل لهما في موضوع التكليف، بل المأخوذ في موضوعه هو العناوين الخاصة، كالزنا، وأكل الميتة وشرب الخمر التي يعلم بعدم انطباقها في مورد الشبهة الحكمية، فان الجمع بين تحريم العناوين العامة - كالفواحش - وتحريم العناوين الخاصة - كالزنا - إما أن يكون بحمل الأولى على كونها تعليلية والثانية على كونها تقييدية، أو بحمل الأولى على أنها تقييديه وأن الثانية إنما ذكرت للتمثيل بلحاظ كونها أحد أفراد المحرم، لا لخصوصيتها في التحريم.

ولا ينبغي الاشكال في أن الأول أولى. وحينئذ لا يكون لاحتمال انطباق العناوين العامة في موارد الشبهة الحكمية أثر، ولا يتم ما ذكره المصنف قدس سره من النقض بها. كيف والآلزم انقلاب الشبهات الحكمية إلى شبهات موضوعية، ولا يظن بأحد الالتزام به. فتأمل جيداً.

(١) وهو ما يشمل مشكوك الفردية.

بالتكليف(١)، فيجب الاحتياط(٢).

ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية، حيث تخيل بعض: أن دوران ما فات من الصلوات بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية.

وقد عرفت، وسيأتي(٣) اندفاعه.

فإن قلت: إن الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه ـ لاحتمال كونه محرماً ـ فيجب دفعه(٤).

قلنا: إن أريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الأمور الأخروية، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان ـ كما في المضار الدنيوية ـ فوجوب دفعه عقلا لو سلم، كما تقدم من الشيخ وجماعة(٥)،

(١) مع أن التحقيق أن التردد في التكليف نفسه لا في المكلف به، لأن التكليف بالعنوان العام ينحل إلى تكاليف متعددة بعدد أفراده، كل منها مستقل عن الآخر إطاعة وعصيانا وثبوتاً وسقوطاً، وكل منها موقوف على العلم بالكبرى والصغرى معاً، كما تقدم. ففي الشبهة الموضوعية يشك في ثبوت التكليف لا في موضوعه مع العلم بثبوته، وفي مثله تجري البراءة، كما سبق.

(٢) يعني: بناء على وجوبه مع دوران المكلف به بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. لكن يأتي في محله عدم وجوب الاحتياط فيه أيضاً.

(٣) في المسألة الرابعة من المطلب الثاني.

(٤) يعني: دفع الضرر المحتمل باجتناب الفرد المشتبه.

(٥) تقدم في الاستدلال للأخباريين بأصالة الحظر من الأدلة العقلية في

لم يسلم وجوبه شرعاً، لأن الشارع صرح بحلية ما لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه(١)، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بأمر المعاد(٢)، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في

الكلام على الاحتياط.

(١) لكن لا إشكال عندهم في منجزية احتمال الضرر إذا بلغ حدّ الخوف، بحيث كان من الاحتمالات العقلائية. فالعمدة أن وجوب دفع الضرر شرعاً مختص بالنفس و الطرف ـ على ما قيل ـ ولا يحتمل شيء منهما باحتمال التكليف في المقام. ولو فرض احتماله كان بعيداً، لا يوجب الخوف غالباً حتى يتنجز، لأن غالب المفاسد من سنخ الاضرار العامة البعيدة الأمد، التي لا دليل على وجوب دفعها.

كما أنه لا يحكم العقل بوجوب دفعها بنحو يكشف عن حكم الشرع، لما عرفت من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر راجع إلى أمر غريزي فطري من محافظة الإنسان على نفسه وشؤونه وليس من سنخ الأحكام الراجعة إلى التحسين والتقبيح المستتبعة للمدح والذم وحينئذٍ فالغريزة والفطرة لا تقتضي دفع المفاسد ونحوها من الأضرار المذكورة. فراجع ما سبق في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، وفي الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن.

(٢) كما في باب الجهاد، حيث يقدم الإنسان فيه على خطر الموت ونحوه. لكن هذا إنما يدل على إمكان انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر الواقعي لو سلم، والمدعى فيما نحن فيه انفكاكهما ظاهراً، بمعنى: أن العقل قد يلزم بوجوب دفع الضرر المحتمل ولا يلزم به الشرع، كما هو مقتضي الاستدلال بما دل على حلية كل ما لم يعلم حرمته. إلا أن يستدل بما ذكره المصنف ﭬ على ما نحن فيه من باب تنقيح المناط ونحوه.

نعم قد يشكل بأن تجويز الشارع الوقوع في الضرر في مثل الجهاد إنما هو مع التعويض في الآخرة بعظيم الثواب، ولا ينفع فيما نحن فيه، مما كان الوقوع فيه في

المقام(١)؟

تقرير التوهم بوجه آخر

فإن قيل: نختار ـ أولاً ـ احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح في العدة(٢) في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبينها.

وثانياً: نختار المضرة الدنيوية، وتحريمه ثابت شرعاً، لقوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾، كما استدل به الشيخ أيضاً في العدة على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

الجواب عن هذا الوجه

قلت: لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخروي، إلا أن قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخروي(٣).

الضرر المحتمل بدون تعويض.

(١) لأن المفروض الأمن من العقاب وأن الضرر المحتمل من سنخ الضرر الدنيوي.

(٢) تقدم في الاستدل للأخباريين بأصالة الحظر. وهذا لوتم يقتضي في الشبهة الموضوعية كون البيان فيها وظيفة الشارع الأقدس.

(٣) بلحاظ أن الحكم بالحلية ظاهراً راجع إلى الحكم بعدم العقاب من الشارع. لكن هذا رجوع عن حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الذي استدل به أولاً إلى دعوى حكم الشرع بعدم العقاب. فالأولى أن يقال: إن المصلحة في عدم البيان إنما تصحح للشارع تفويت الواقع، ولا تصحح له العقاب عليه مع عدم بيانه.

وأما الضرر الغير الأخروي، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع(١)، وآية «التهلكة» مختصة بمظنة الهلاك(٢)، وقد صرح الفقهاء في باب المسافر: بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. وكذا في باب التيمم والإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار والتيمم مع الشك أيضاً(٣)، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلق الحكم في الأدلة بخوف الضرر(٤) الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضاً.

لكن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم

وبعبارة أخرى: حكم العقل بوجوب البيان على الشارع **تارة**: يكون بملاك وجوب حفظ الملاكات الواقعية وحرمة تفويتها. **وأخرى**: يكون بملاك قبح العقاب بدونه ووجود المصلحة في عدم البيان أو المفسدة المانعة من البيان إنما يزاحم الملاك الأول ويرفع تأثيره، لا الثاني.

(١) عرفت أنه يكفي فيه الخوف الحاصل مع الشك، بل مطلق الاحتمال المعتد به،إلا أنه يختص بضرر النفس أو الطرف.

(٢) سبق الكلام في الآية الشريفة في الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن. وعلى كل حال لا وجه لتخصيصها بمظنة الهلاك، وأن تعم احتمال أن تختص بصورة اليقين به.

(٣) قال سيدنا الأعظمﷺ في فصل شرائط صحة الصوم من مستمسكه: «كما يقتضيه إطلاق الأكثر للخوف».

(٤) كما أشرنا إليه. ويقتضيه النظر في النصوص والفتاوى.

بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك، إلا أنه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع أخروي، فلا يستقل العقل بوجوب دفعه(١)، ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص، وتعريضها في الجهاد والإكراه(٢) على القتل أو على الارتداد.

---

(١) لكن هذا مع العلم بوجود المزاحم، أما مع العلم به فالعقل يلزم بدفع الضرر. وحينئذٍ فأدلة رفع ما لا يعلمون وحليته إنما ترفع الضرر الأخروي، ولا تكشف عن وجود المزاحم الرافع لأثر الضرر الدنيوي، ولذا لا إشكال في مشروعية الاحتياط محافظة على الملاكات الواقعية. نعم لا بد من وجود جهة مصححة لإباحة الشارع الأقدس وتفويته الواقع، كالتسهيل على المكلفين، إلا أن المصلحة المذكورة إنما تقتضي الترخيص في الإقدام وعدم العقاب على الواقع معه من قبل الشارع، ولا تكشف عن وجود المزاحم الرافع لأثر الضرر بنظر العقل بنحو تصحح الإقدام من الإنسان المحب لنفسه الذي يريد دفع الخطر عنها.

ولذا لإشكال في أنه لو كان الضرر المحتمل مما يهتم الإنسان بدفعه فأدلة الإباحة لا توجب عدوله عن اهتمامه، ولذا لا تنافي مشروعية الاحتياط كما ذكرنا. فالعمدة ما عرفت من عدم ملازمة المناسب الموجبة للحرمة للأضرار الدنيوية التي يهتم الإنسان بدفعها مع فرض العلم بها فضلاً عما لو كانت محتملة.

(٢) يعني: للقتل وتلف النفس. الظاهر أنه عطف على (الجهاد) وأن المراد

وحينئذٍ: فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشـارع لمصلحة الترخيـص فإباحتـه للضرر المشـكوك لمصلحـة الترخيص عـلى العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

هـذا تمام الكلام في المقام. وقد تقدم في الاسـتدلال على حجية الظن بلزوم دفع الضرر المظنون ما ينفع فيه نقضاً وإبراماً. فراجع.

به الإشـارة إلى ما لو أكره على الارتداد وهدد بالقتل، حيث أنه يجوز تعريض النفس للقتل حينئذٍ. فتأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

محل الكلام في الشبهة الموضوعية ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة

أن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة(١)، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية ـ المقتضية(٢) للحرمة ـ بل استصحاب الحرمة(٣)، حاكمة على أصالة الإباحة.

ونحوها: المال المردد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له(٤)، وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه(٥)، فلا ينبغي الإشكال في

---

(١) لما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(٢) صفة لقوله: «أصالة عدم...».

(٣) لا يخفى أنه ليس أصلاً موضوعياً، بل حكمياً، فليس من محل الكلام، وإن كان ما ذكره من تقديمه على أصالة الإباحة في محله، إما للحكومة ـ كما ذكره ـ أولغيرها. نعم ذلك موقوف على جريانه في نفسه لوحدة الموضوع، وتمام الكلام في مبحث الاستصحاب.

(٤) فإن استصحاب ملك الغير له قاض بحرمة التصرف فيه بغير إذنه.

(٥) لا يخفى أنه مع فرض العلم بعدم سبق ملك أحد عليه كالمباح الأصلي

عـدم ترتب أحـكام ملكه عليه: من جـواز بيعه ونحوه ممـا يعتبر فيه تحقق المالية(١).

وأمـا إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلـة على ماله وملكه(٢)، فيمكـن القول بهـا، للأصل(٣). ويمكن عدمـه، لأن الحلية في الأملاك لا بد لها من سـبب محلل(٤)، بالاسـتقراء، ولقوله عليه السلام: «لا يحل مال إلا من

لا مجال لاحتمال حرمة التصرفات غير المتوقفة على الملك. ولعل مراده ما إذا لم يعلم بسبق ملك أحد عليه وإن كان محتملاً، كما لو دار أمر البيضة بين أن تكون نماء حيوان مباح أصلي ونماء حيوانه ونماء حيوان مملوك للغير.

ومثله في الحكم ما لو تردد المال بين شـخصين ولم يعلم بسبق ملكية أحدهما، كـما لو دار أمر البيضة بين أن تكون نماء لحيوانـه أو نماء حيوان مملوك للغير، من دون أن يحتمـل كونهـا نماء حيوان مبـاح أصلي. وإن كان ربما يفترق عـن المثال الأول. كما سيأتي.

(١) الأولى أن يقـول: مما يعتبر فيه تحقق الملكية وإلاّ فالمالية مفروضة في المقام وهي غير متوقفة على تملك الشخص للمال.

(٢) كالأكل ونحوه من التصرفات الخارجية التي يكفي فيها كون المال مباحاً أصلياً أو مملوكاً للغير مأذوناً فيه من قِبَل المالك.

(٣) يعني: أصل البراءة والإباحة في التصرفات المذكورة.

(٤) مثل كون الشيء ملكاً للتصرف، أو مأذوناً فيه من المالك، أو غير مملوك لأحـد بل مباحاً أصلياً. لكـن هذا كاف فيما احتمل كونه مباحـاً أصلياً، كما في المثال الأول فـإن أصالة عدم ملكية أحد له، أو عدم حصول سـبب الملكية ـ كأصالة عدم كونـه نـماء ملك أحـد ـ كاف في جواز التـصرف، إذ به يحرز كونه مباحـاً أصلياً يجوز لكل أحد التصرف فيه.

حيث أحله الله»(١).

نعـم لا يتـم ذلك فيما علم بكونه ملكاً للمتصرف أو غيره ـ كما في المثال الثاني المتقدم ـ كما أن أصالة عدم كونه ملك الغير لا تحرز كونه ملكاً للمتصرف بل الأصل عدمه، فيحرم التصرف فيه.

إلا أن يستكشـل في أصـل مـا ذكره قدس سره مـن أن الحلية في الأمـلاك لابد لها من سـبب محلـل، إذ لم يتضـح الوجـه في كـون موضـوع التحليل أمـراً وجوديـاً يمكن إحـراز عدمه بالأصل، بـل لا مانع من العكس بدعوى أن موضـوع التحريم واقعاً أمـر وجـودي، وهو كون المال ملكاً للغير، أو نحوه فأصالـة عدمه كافية في التحليل ظاهراً. والاستقراء المدعى لوتم لا يشهد بذلك لإمكان كون سببية الأمور المذكورة للتحليـل غير مسـتفادة من الأدلـة الشرعية، بل هي راجعـة إلى كونها لازمة لنقيض سبب التحريم. وهو ملك الغير ونحوه.

(١) كأنه لظهوره في أن التحليل مستند إلى سبب مجعول منه تعالى، وليس هو مقتضى طبع المال، بل هو بطبعه محرم، وحينئذٍ فمع إحراز عدم تحقق السبب المحلل كالملكية بالأصل يحرز موضوع التحريم.

لكن الحديث المذكور ورد في جواب طلب تحليل الخمس، فقد ذكره في الباب الثالث من أبواب الأنفال من الوسائل.

وفيه: «كتب رجل من تجار فارس عن بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس. فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم ضمن على العمـل الثواب وعـلى الضيق الهّم وعلى الخلاف العقاب العـذاب خ ل» لا يحل مال إلا مـن وجه أحلـه الله. إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا [أموالنا خ.ل] و ما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا تزووه عنا...».

وحيث أن الخمس من المال المستحق للغير فمن القريب جداً أن تختص الرواية بخصوص المال المملوك للغير فإنه لا يحل إلا بالوجه الذي أحل الله، وهو أجنبي عما

ومبنى الوجهين: أن إباحة التصرف(١) هي المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه ولو بالأصل. وأن حرمة(٢) التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير ـ ولو بالأصل ـ ينتفي الحرمة(٣).

ومن قبيل ما يجري فيه أصالة الإباحة: اللحم المردد بين المذكى

نحن فيه، إذ لا دلالة لها حينئذٍ على كون التحريم مقتضي طبع المال وأنه الأصل فيه. مع أن المراد بالتحليل المطلوب للمسائل هو التحليل الوضعي الراجع إلى الإذن في تملك الخمس، لا إلى مجرد التصرف الخارجي الذي يكون تحليله تكليفياً، فهو أجنبي عما نحن فيه.

ثم إنه لوتم الاستدلال بالرواية على ما ذكره المصنفﷺ أمكن البناء على الحل في ما احتمل كونه غير مملوك لأحد ـ كما في المثال الأول المتقدم ـ لأصالة عدم ملك أحد له، فيكون مما أحله الله. بل لا يبعد كون مقتضى الأصل جواز تملكه ـ كما هو الحال في المباحات الأصلية ـ ثم إجراء أحكام الملك عليه من بيع وغيره. فلاحظ.

(١) يعني: حل التصرف، وهذا مبنى الوجه الأول الراجع إلى أن مقتضى الأصل الحرمة.

(٢) هذا هو مبنى الوجه الثاني. وقد عرفت أنه الأقرب. وإن كان لابد من التأمل في الأدلة.

(٣) ولو فرض إجمال الأدلة وعدم استفادة أحد الوجهين منها امتنع الرجوع إلى الأصول الموضوعية، لعدم تنقيح موضوع الحرمة والوجوب، وحينئذٍ يتعين الرجوع إلى الأصول الحكمية، وحيث لا مجال للأستصحاب، لعدم العلم بالحالة السابقة تعين الرجوع إلى أصالة البراءة والحل.

نعم بناء على انقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال يتعين الرجوع إلى أصالة الاحتياط. إلا أنه لم يتضح وجه ذلك حتى الآن. ولابد من التأمل في كلماتهم.

والميتة، فإن أصالة عدم التذكية ـ المقتضية للحرمة والنجاسة ـ حاكمة على أصالتي الإباحة والطهارة.

وربما يتخيل خلاف ذلك: تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية(١)، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة(٢).

والأول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الأمور العدمية(٣).

والثاني مدفوع:

أولاً: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل، والدليل عليه: استثناء ﴿ما ذكيتم﴾ من قوله ﴿وما أكل السبع﴾، فلم يبح الشارع

(١) كما عن المدارك.

(٢) الأولى حينئذٍ الإشكال في أصالة عدم التذكية بعدم الأثر. ولو أريد بها إحراز الموت كانت من الأصل المثبت.

(٣) يعني: وهو خلاف التحقيق. قال بعض أعاظم المحشين قدس سره: «مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار من كون أصالة الحرمة في اللحوم مسلماً عند الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من ما ورد في حكم الصيد المرمي الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي.

وكذا فيما أرسل إليه الكلب ولم يعلم استناد موته إليه» وما ذكره قريب جداً، وإن كان محتاجاً إلى فحص أخبار المسألة بنحو لا يسعه الوقت. والله سبحانه ولي التوفيق.

إلا ما ذكي، وإناطة(١) إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ـ ولو بحكم الأصل ـ انتفت الإباحة.

وثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكى، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً. وتمام الكلام في الفقه.

(١) عطف على (استثناء) في قوله: «ويدل عليه استثناء ما ذكيتم».

الثاني

كلمات المحدث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه والمناقشة فيها

أن الشيخ الحر أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاشر الأخباريين، وحاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه(١)، حيث أوجبتم الاحتياط في الأول دون الثاني؟

وأجاب بما لفظه: أن حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي أعني الإباحة والتحريم، كمن شك في أكل الميتة أنه حلال أو حرام، وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوماً، كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق لا يعلم أنه مذكى أو ميتة، مع العلم بأن المذكى حلال والميتة حرام.

ويستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة عليهم السلام ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، ويأتي بعضها إن شاء الله.

وقسم متردد بين القسمين، وهي الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع، وليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيوية

(١) المراد بها الشبهة الموضوعية. كما تقدم في المسألة الثانية.

كاختلاط(١) الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتي أعني اشتباه صنفها في نفسها(٢)، كبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، وبعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه(٣) واشتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاء فيها، ومنها(٤) شرب التتن. وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

وهذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، ونذكر مما يدل على ذلك وجوها:

منها: قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»، فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم.

---

(١) تمثيل للمنفي، وهو ما يكون اشتباهه بسب شيء من الأمور الدنيوية.

(٢) الظاهر أن يريد بذلك الشبهة المفهومية الراجعة إلى إجمال المفهوم وتردده بين الأقل والأكثر. وقد تقدم الكلام فيها في المسألة الثانية.

(٣) تقدم في الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهة الموضوعية الإشكال في كون الخبائث بعنوانهاموضوعاً للتحريم.

(٤) يعني: من الأفراد التي يشتبه كونها من الخبائث التتن. لكن لا يبعد أن يكون مفهوم الخبائث بيناً لا إجمال فيه، واشتباه التتن به من الشبهة الموضوعية الصرفة كاختلاط المال الحلال بالحرام.

نعم بناءً على عدم كون الخبائث بعنوانها موضوعاً للتحريم ـ كما أشرنا إليه ـ آنفاً يكون التتن مما اشتبه حكمه الشرعي لعدم النص، فيدخل في المسألة الأولى، كما مثل به المصنف قدس سره.

إلى أن قال:

وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً ولا حراماً(١).

أقول: كأن مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة(٢)، وإلا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية.

مع(٣) أن سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص(٤)، من حيث اشتمالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط ـ أعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة ـ فحملها على الاستحباب أولى(٥).

ثم قال:

ومنها: قوله: «حلال بين وحرام بين وشبهات» ، وهذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين، ولا

---

(١) الظاهر أن هذا راجع إلى ما ذكره المصنف‌قدس‌سره من أنه لا مجال للاستدلال بالرواية المذكورة على البراءة في المسألة الأولى، وأنها مختصة بالشبهة الموضوعية.

(٢) لا يظهر من مجموع كلامه ذلك، بل الذي يظهر منه دعوى اختصاص أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، لا أنها تعم الشبهات الموضوعية وتختص بأخبار الحل المذكورة في كلامه، فلا يتوجه ما أورده المصنف‌قدس‌سره عليه.

(٣) بأن لوجه بطلان دعوى تخصيص أخبار التوقف والاحتياط بأدلة الحل، التي استظهرها من كلام الحرقدس‌سره.

(٤) كما سبق في المسألة الأولى.

(٥) تقدم الإشكال في ذلك، وتقدم ما ينبغي حمل الأخبار عليه.

يعلم أحدهما من الآخر إلا علاّم الغيوب(١)، وهذا ظاهر واضح.

أقول: فيه ـ مضافاً إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص(٢) ـ: أن رواية التثليث ـ التي هي العمدة من أدلتهم ـ ظاهرة في حصر(٣) ما يبتلي به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن كانت عامة

(١) عن شرح الوافية للسيد الصدر أن عبارة الحر قدس سره هكذا: «وإلا لم يكن الحلال البيّن ولا الحرام البيّن موجوداً، لوجود الإختلاط والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام إلى الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين، ولا يعلم أحدهما من آخر إلا علاّم الغيوب. وذلك ظاهر واضح».

وكأن وجه دعوى الإختلاط والإشتباه في الموضوعات ملاحظة الاحتمالات الكثيرة للحرمة مثل احتمال السرقة وبطلان المعاملات الجارية على المال وغير ذلك، وإن كانت على خلاف الأمارات والطرق الشرعية كاليد والبينة وأصالة الصحة وغيرها. لكن هذا قد يجري في الشبهة الحكمية، لأن كثيراً من الحلال والحرام قد ثبت بأدلة ظنية دلالة أو سنداً. وسيأتي من المصنف قدس سره ما يتعلق بذلك.

(٢) لا يخفى أن كلام الحر المتقدم لا يظهر منه دعوى التخصيص في أخبار التوقف، ليتوجه عليه ما ذكره المصنف قدس سره، بل كلامه صريح في دعوى اختصاص أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، فلا يلزم من جريان أصالة البراءة والحل في الشبهة الموضوعية تخصيص الأخبار المذكورة. فالأولى الإيراد عليه بأنه لو فرض اختصاص الأخبار المذكورة بالشبهة الحكمية لفظاً، إلا أن عموم التعليل فيها شامل للشبهة الموضوعية، ولا مجال لتخصيصه لآبائه عن التخصيص.

(٣) غايته أن جهة الموضوع تكون من الشبهة لا غير، وهذا لا ينافي عموم الحصر للشبهة الموضوعية، إذ لا يعتبر فيه اشتمالها على جميع الأقسام، فإذا قيل: الإنسان إما كافل أو مكفول فاختصاص الصبي بكونه مكفولاً لا يوجب خروجه عن موضوع التقسيم والحصر، بحيث يراد من الإنسان الكبير البالغ فقط.

للشبهة الموضوعية أيضاً صح الحصر، وإن اختصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً، لأنه ليس حلالاً بيناً ولا حراما بيناً ولا مشتبه الحكم(١).

ولو استشهد بما قبل النبوي، من قول الصادقعليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة»، كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع(٢)، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة(٣).

وأما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية: من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علاّم الغيوب، ففيه:

أنه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. وإن أريد ندرتهما، ففيه: أن الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها(٤).

فلاحظ.

(١) يعني: بل مشتبه الموضوع وذلك ينافي الحصر الذي يظهر من الرواية.

(٢) كما يشهد به قولهعليه السلام في المقبولة: «وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله».

(٣) لخروجه عن موضوع الحصر، لاختصاص الحصر بما يرجع فيه إلى الشارع.

(٤) سواء أريد بذلك العلم الحقيقي بالواقع. أم ما يعم قيام الطرق والأمارات

ثم قال:

ومنهـا: ما ورد من الأمر البليـغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي.

أقول: ما دل على التخيير والتوسـعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عـدم ورود النهـي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلـة التوقف والاحتياط، إلا أن الإنصـاف أن دلالتهـا عـلى الإباحة والرخصة أظهـر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب(١).

ثم قال:

ومنهـا: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره(٢).

ثم قال ما حاصله:

ومنها: أن الشـبهة في نفس الحكم يسـئل عنهـا الإمامعليه السلام، بخلاف

والأصـول الشرعية التـي يصح الرجوع إليهـا مع احتمال الخـلاف، وتوجب العلم بالحكم الظاهري.

(١) كـما تقـدم الكلام فيـه في المسـألة الأولى والثالثة. وحينئـذٍ يتجه تقديمها في الشـبهة الحكمية عـلى أدلة التوقف والاجتنـاب. ولا يتم التفصيـل الذي اختاره المحدث الحرّ قدس سره.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك وعرفت الوجه الأقرب.

الشبهة في طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم، لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله، وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة(١) فيه، لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطرق المتمكن منها، والرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب في ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم(٢).

وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص، وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

---

(١) يعني: بناء على جريان البراءة فيه.

(٢) وذلك إنما يقتضي وجوب الفحص، لا امتناع الرجوع للبراءة بعد اليأس عن الظفر بالدليل والعجز عن العلم بالتكليف على تقدير ثبوته واقعاً.

هذا وكأن مراد الحر قدس سره أن امتناع الرجوع للإمام عليه السلام في الشبهة الموضوعية موجب لقصور أخبار التوقف عنها، لاشتمال بعضها على وجوب الرجوع عليهم مثل قوله عليه السلام: «إذا كان كذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك» وقوله عليه السلام: «و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله» لكن ذلك لو تم فإنما يتم في الأخبار المشتملة على ذلك، دون الأخبار التي أطلق فيها الأمر بالوقوف والاحتياط ونحوها.

ثم قال: ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، ولزوم تكليف ما لا يطاق.

والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة(١) حرج عظيم وعسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحل والحرمة، (كيد المسلم)، و(السوق)، و(أصالة الطهارة)، و(قول المدعي بلا معارض)، والأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريين، على ما صرح به المحدث الاستر آبادي كما سيجئ نقل كلامه في الاستصحاب، وبالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات، لقلتها.

ثم قال:

ومنها: أن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي(٢) ومن الأفراد الغير الظاهرة الفردية(٣)، وما لا يتم(٤) الواجب إلا به وكان مقدوراً فهو واجب.

---

(١) أما قدر الضرورة فيسوغ ارتكابه قطعاً ولو لأجل الضرورة.

(٢) كلحم الارنب.

(٣) كبعض الأفراد التي يحتمل دخولها في الغناء، ونحو ذلك من موارد الشبهة المفهومية.

(٤) هذه المقدمة الثالثة للأستدلال، والمقدمة الأولى هي قوله: «ان اجتناب

إلى غير ذلك من الوجوه. وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف في هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأحكام، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا فيه، لأن(١) وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل، فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع أعني الأمر والنهي، والمفروض الشك في تحقق النهي، وحينئذٍ: فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها؟.

نعم(٢)، يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته(٣).

الحرام واجب....» والمقدمة الثانية هي قوله: «ولا يتم إلا باجتناب...».

(١) تعليل لعدم تمامية الدليل المذكور في الشبهة الحكمية.

(٢) بيان لجريان الدليل المذكور ـ لو تم في نفسه ـ في الشبهة الموضوعية، التي هي الشبهة في طريق الحكم.

(٣) ودعوى: أن هذا لو تم جرى في الشبهة الحكمية بلحاظ الأوامر الواردة بإطاعة الأوامر والنواهي الشرعية، لأنها تقتضي لزوم إطاعة جميع الأوامر والنواهي الواقعية ولا يحرز ذلك إلا بإطاعة الأوامر والنواهي المحتملة بموافقتها احتياطاً، فيجب مقدمة.

لكنـك عرفت الجواب عنه سـابقاً، وأن التكليف بـذي المقدمة غير محـرز إلا بالعلم التفصيـلي أو الإجمالي(١)، فالاجتناب عـما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لا يجب، لا نفساً ولا مقدمة، والله العالم.

مدفوعـة بـأن أوامـر الإطاعة إرشـادية لا شرعيـة حتى يجب اليقـين بالفراغ عنها، فليس في المقام إلا أدلة الأحكام الأولية، فمع الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكميـة لا يحرز التكليف بشيء حتـى يجب الفراغ عنه بالإتيـان بالأفراد المحتملة. نعم قد يجري ذلك في الشبهة المفهومية لإجمال الموضوع.

(١) يعنـي: بالموضـوع، ولا يكفـي فيه العلـم بالحكم الكلي مـع عدم إحراز الموضوع.

الثالث

الاحتياط التام موجب لاختلال النظام

أنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً(١)، حتى فيما كان هناك أمارة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره(٢)، بل يلزم أزيد مما ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض(٣).

---

(١) تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى التعرض لذلك مع الكلام فيه. فراجع.

(٢) وهو المحدث الحر العاملي قدس سره حيث ذكر ذلك في كلامه السابق.

(٣) لا يبعد أن يكون المراد بالغرض الفرض في ـ حفظ النظام. لكن هذا إنما يمنع من الأمر بالاحتياط التام بنحو العموم المجموعي ولا يقتضي المنع عن الأمر به بنحو الانحلال في كل واقعة بنفسها في طرف عدم الانشغال بغيرها نظير الأمر الترتيبي الذي التزمنا به في مبحث الضد، وإن افترق عنه بأن الأمر بالأهم هناك مطلق والمقيد هو الأمر بالمهم لا غير، أما هنا فكل منهما مقيد بعدم امتثال الآخر، لأن ملاك الأهم لا يقتضي الإلزام به بنحو لا يسوغ تفويته بالمهم، بل يجوز تفويته، لفرض عدم كونه إلزامياً في نفسه. وبهذا يتعين الجمع بين المستحبات الواقعية الكثيرة

التبعيض بحسب الاحتمالات

والتبعيض بحسب الموارد، واستحباب(١) الاحتياط حتى يلزم الاختلال ـ أيضاً ـ مشكل، لأن تحديده في غاية العسر(٢)، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام، ويدل على هذا: العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كليته الاختلال(٣).

التي وردت في الشريعة المقدسة التي تستغرق أوقات الإنسان.

هذا كله بناء على أن الاحتياط مستحب شرعاً ولو ظاهراً. أما بناءً على كونه مستحباً عقلاً فالحال كذلك كما يظهر بالتأمل. ثم إن هذا لا ينافي حكم العقل بأولوية اختيار الأرجح. وسيأتي الكلام في وجوه الترجيح في المقام، إلا أنه من باب الترجيح في مقام العمل، لا من باب اختصاص الأمر به.

(١) عطف تفسير على قوله: «والتبعيض بحسب الموارد».

(٢) كأنه من جهة اشتباه بين المراتب المختلفة التي ليس لها حدود تفصيلية. لكن يأتي في آخر هذا التنبيه الجواب عن ذلك.

(٣) هذا مبني على ما تقدم في دليل الانسداد من الترجيح بالظن. لكن تقدم أنه مبني على عموم نتيجة الانسداد بحسب الموارد، وقد تقدم الإشكال فيه، وأنه لا دليل عليه إلا الإجماع، وهو لو تم هناك لا يتضح ثبوته هنا. ولاسيما مع الاختلاف بين المقامين بكون التكليف هناك في جميع الوقائع منجزاً بالعلم الإجمالي، بخلافه هنا، فملاك، حسن الاحتياط ليس إلا الانقياد، ولا ريب في أن الانقياد بالاحتياط لتحصيل التكليف بالوارد على طبق الملاك الأهم أرجح عقلاً، ولو كان احتماله ضعيفاً، إلا أن يكون احتمالاً غير معتدبه عند العقلاء لضعفه.

اللهم إلا أن يقال: كما تكون أهمية الملاك موجبة لترجيح الانقياد كذلك

التبعيض بحسب المحتملات

ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى(١)، يحتاط فيه، وإلا فلا.

ويدل على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنه شديد، وأنه يكون منه الولد(٢)، منها: ما تقدم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على

تكون قوة الاحتمال موجبة له، فتكون كلتا الجهتين صالحة للترجيح، ومع المزاحمة بينهما وعدم الأهمية يتعين التخيير.

(١) في عموم أهمية حقوق الناس من حقوق الله تعالى إشكال.

نعم أشرنا في التنبيه الأول إلى دعوى لزوم الاحتياط وانقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال، وهي تقتضي لزوم ترجيحها لا أولويته لكن ذلك ـ مع عدم وضوح الدليل عليه كما تقدم ـ مختص بما إذ لم تقم أمارة أو أصل موضوعي أو حكمي على طبق البراءة، والكلام هنا أعم من ذلك.

(٢) ففي معتبر شعيب الحداد: عن أبي عبد الله عليه السلام من أراد أن يتزوج امرأة طُلقت على غير السُنة، حيث قال عليه السلام: «هو الفرج وأمر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها»[1].

وفي معتبر العلاء بن سيابه عنه عليه السلام. فيما لو وكلت المرأة من يزوجها ثم عزلته وزوجها قبل أن تعلمه بالعزل، حيث حكم العامة بنفوذ عقد الوكيل قبل أن يعلم في غير النكاح وعدم نفوذه في النكاح، فأنكر عليه السلام ذلك عليهم وحكم بنفوذه في النكاح وقال عليه السلام: «إن النكاح أحرى وأحرى أن يحتاط فيه وهو فرج ومنه يكون الولد...»[2]. لكنهما إنما يدلان على أن أهمية النكاح تقتضي احتياط الشارع له

(١) وسائل الشيعة ج:١٤ باب:١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه حديث:١.

(٢) وسائل الشيعة ج:١٣ باب:٢ من كتاب الوكالة حديث:٢.

النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أن امرأة أرضعتك» ـ إلى أن قال ـ : «إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه، وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقة، وغير ذلك.

وفيه: أن مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب(١).

التبعيض بين مورد الأمارة على الإباحة وبين غيره

ويحتمل التبعيض بين موراد الأمارة على الإباحة وموارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعية على الإباحة، فإن الأمارات في الموضوعات بمنزلة الأدلة

تشريعاً، لا على أهمية احتياط المكلف له في مقام الشك الذي هو محل الكلام.

نعم قد يدل عليه الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره بلحاظ أن التنبيه على الاحتياط في النكاح والتشديد عليه وإغفاله في غيره من الشبهات الموضوعية قد يدل على أهميته ورجحانه على غيره. وقد تقدم في أدلة الأخباريين أن لسان الرواية لا يناسب الاستحباب، بل غاية ما يمكن أن تحمل عليه هو كراهة ترك الاحتياط.

(١) لكن الاستحباب لا يناسب ما دل على التوبيخ على السؤال، إذ لا معنى للتوبيخ على فعل المستحب، ولاسيما مع ما أشرنا إليه قريباً من أن لسان الرواية المتقدمة لا يناسب استحباب الاحتياط، بل كراهة تركه.

هذا وقد يجمع بين الروايات المشار إليها والرواية المتقدمة بحمل الرواية المتقدمة على النهي عن إحداث النكاح مع الشبهة، وحمل الروايات المذكورة على النهي عن الفحص بعد إيقاع النكاح، تجنباً لمشاكل الواقع المحتمل. فتأمل جيداً.

في الأحكام مزيلة للشبهة(١)، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا عموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها.

هذا، ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهة»، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً».

فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام.

وما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه(٢).

---

(١) زوال الشبهة بالأمارات مبني على أن المراد بالشبهة اشتباه الحكم الواقعي الموجب للتحير فيه لعدم البيان الشرعي، إذ لو أريد بها مطلق الاحتمال والشك في الحكم الواقعي لم تكن الأمارة مزيلة للشبهة. وعليه فلا وجه لقوله: «خصوصاً إذا كان...». فإن الكلام لا يتم إلا بناء على ذلك. هذا وقد تقدم هنا عند الكلام في استدلال الأخباريين على الاحتياط بالأخبار حمل الشبهة على معنى لا يناسب ذلك. فراجع.

(٢) لأن أدلة العسر والحرج لا تجري في الأحكام غير الإلزامية بعد عدم تضمنها التكليف والمسؤلية والضيق. فتأمل.

الرابع

عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام

إباحة ما يحتمل الحرمة(١) غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل(٢) والنقل(٣)، وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة»، فإن ظاهره

(١) يعني: في الشبهة الموضوعية. أما الشبهة الحكمية فيأتي في الخاتمة اختصاص جريان البراءة فيها باليأس عن الدليل بعد الفحص.

(٢) لم يتضح حكم العقل بقبح العقاب مع التقصير في الفحص. ولذا يأتي منه قدس سره في الخاتمة دعوى وجوب الفحص في الشبهة الحكمية وعدم جواز الرجوع قبله إلى البراءة لأن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام.

اللهم إلا أن يدعى الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية بأن وصول الأحكام من قبل الشارع مبني على الفحص ولولاه يلزم ضياع غالبها. ومع إدراك العقل ذلك لا يحكم بالمعذرية وجواز البناء على البراءة قبل الفحص، بخلاف الموضوعات. لكنه لا يخلو عن إشكال. فتأمل جيداً.

(٣) المراد به الإطلاقات العامة لمثل حديث الرفع والسعة وغيرهما.

حصول(١) الاستبانة وقيام البينة لا التحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان».

لكن هذا(٢) وأشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشترى من السوق: «كل ولا تسأل»، وقوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم»، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت» واردة في موارد وجود الأمارة الشرعية على الحلية(٣)، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسألة غير خلافية، مع كفاية الإطلاقات.

---

(١) يعني: ظاهره أن الغاية حصول الاستبانة وقيام البينة، لا وجوب تحصيلهما.

(٢) يعني: الحديث الثاني وهو قوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهد ان». وأما الحديث الأول، وهو رواية مسعدة بن صدقة فقد تقدم في أول هذه المسألة صحة الاستدلال بها لأصالة الحل، ولا ينافيه اشتمالها على الأمثلة المذكورة.

(٣) كاليد وسوق المسلمين وقول من يقبل قوله: فلتلحظ الروايات.

نعم ورد في بعض نصوص قاعدة الطهارة واستصحابها عدم وجوب الفحص من دون أمارة على الطهارة.

المطلب الثاني

في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام.
وفيه ـ أيضاً ـ مسائل:

الأولى

فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر

الشبهة الوجوبية من جهة فقدان النص

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان، وغير ذلك.

المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط

والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحر العاملي ـ في باب القضاء من الوسائل ـ: إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين، كالقصر والتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معاً، للنص(١)، وتحريم الجزم

كلام المحدث العاملي

---

(١) كأن المراد به النص الدال على وجوب أحدهما المردد. لكنه إنما يقتضي

بوجوب أحدهما بعينه، عملاً بأحاديث الاحتياط، انتهى موضع الحاجة.

كلام المحدث البحراني في الحدائق في عدم وجوب الاحتياط

وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب: وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب.

كلامه قدس سره في الدرر النجفية في عدم وجوب الاحتياط أيضاً

وقال في محكي كتابه ـ المسمى بالدرر النجفية ـ : إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليل، لاستلزام التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق(١)، انتهى.

لكنه قدس سره في مسألة وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

إن منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً:

كلامه قدس سره في وجوب الاحتياط

فالأول: كما إذا تردد المكلف في الحكم، إما لتعارض الأدلة، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي

وجوب أحدهما واقعاً، لا امتناع ترك كل منهما لأنه غير معلوم تفصيلاً. فالعمدة في ذلك منجزية العلم الإجمالي الذاتية، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(١) لا يخفى أن امتناع التكليف بما لا يطاق عقلي لا يقبل التخصيص، وحينئذٍ لا مجال للفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية، مع أنهم التزموا بعدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية، فالاستدلال بذلك هنا لا يناسب هذا والظاهر أن الاستدلال في غير محله، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال على البراءة بحكم العقل في الشبهة التحريمية.

البراءة الأصلية(١)، أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم(٢)، أو نحو ذلك.

والثاني(٣): كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء وحليته لكن يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع وإن لم يعلم به المكلف. ومنه جوائز الجائر، ونكاح امرأة بلغك أنها أرضعتك أو ارتضعت معك الرضاع المحرم إلا أنه لم يثبت ذلك شرعاً، ومنه أيضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

أما إذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة، فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدلة وإن احتمل النقيض باعتبار الواقع، ولا يستحب له الاحتياط هنا، بل ربما كان مرجوحاً، لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين(٤).

ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعني اشتباه الدليل وتردده(٥) بين الوجوب والاستحباب، وتعارض الدليلين، وعدم

---

(١) لا يظهر منه الجزم بنفي البراءة الأصلية.

(٢) كأن المراد به الشبهة المفهومية.

(٣) وهو الاحتياط المستحب.

(٤) لعل النهي منزل على التأكيد على رفع الحجر الراجع إلى عدم وجوب الاحتياط، لا إلى مرجوحيته. وقد تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول الإشارة لاحتمال ثبوت الردع شرعاً عن الاحتياط. فراجع.

(٥) عطف تفسير على قوله: «اشتباه الدليل».

النص(١)، قال:

ومـن هـذا القسـم: ما لم يـرد فيه نص مـن الأحكام التـي لا يعم بها البلـوى(٢) عند مـن لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكر، كما سلف، انتهى.

كـلام المحدث الاسـترآبـادي فـي وجـوب الاحتياط أيضاً

وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الاسترآبادي، حيث حكي عنه في الفوائد المدنية، أنه قال:

إن التمسـك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الديـن، وأما بعـدأن كمل الدين وتواتر الأخبار عـن الأئمة الأطهار عليهم السلام بـأن كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامـة وكل واقعة تقع الخصومة بـين اثنين ورد فيها خطـاب قطعي من قبل الله تعـالى حتى أرش الخدش، فلا(٣) يجـوز قطعاً، وكيف يجوز؟ وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف في مـا لم يعلـم حكمها، معللـين(٤): بأنه بعد أن كملـت الشريعة لا تخلو واقعـة عن حكم شرعي قطعـي وارد من الله تعالى، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون.

---

(١) فقـد جـزم في كلامه بوجوب الاحتياط فيهـما وصرح بعدم الاعتماد على البراءة الأصلية. لكنهما خارجان عما نحن فيه، إذ الكلام في صورة فقد النص.

(٢) لا يخفى أن إطلاق كلامه شامل للشبهة الوجوبية التي هي محل الكلام، إلا أن بناءه للمسـألة على عـدم القول بالبراءة الأصلية يقتضي التفصيل بين الشـبهة الوجوبية والتحريمية، لأن ذلك مختاره فيها.

(٣) جواب (أما) في قوله: «و أما بعد أن كمل الدين...».

(٤) لا يحضر في خبر يتضمن التعليل المذكور.

ثم أقول: هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحري بنا أن نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة أهل الذكر عليهم السلام، فنقول: التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين(١)، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، وهو الحق عندي.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده، إلا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقاً للبراءة الأصلية.

لأنا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب، لأن خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة. إلى أن قال:

هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه، نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفل والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

---

(١) كأنه من جهة أنه على القول بكون الوجوب والحرمة ذاتيين لا يعلم بسبق البراءة وعدم الوجوب، بخلاف ما لو قيل بأنهما غير ذاتيين، بل حادثين بجعل الشارع الأقدس إما تبعاً للحسن والقبح، أو ابتداء، فإنه يعلم بالبراءة حينئذٍ فيمكن استصحابها.

وفيه: أن استصحاب البراءة ليس بلحاظ ما قبل الشريعة، بل بلحاظ حال ما قبل التكليف، كحال الصغر للعلم بعدم التكليف معه مطلقاً قيل يكون الأحكام ذاتية أولاً. اللهم إلا أن يستشكل في الاستصحاب حينئذٍ بعدم بقاء الموضوع. وهو مبني على مسألة تحديد موضوع الاستصحاب.

ثم أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة: أمر بيّن رشده، وأمر بيّن غيّه، وشبهات بين ذلك، وحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ونظائرهما، أخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الأصلية، وأوجب التوقف فيها.

ثم قال ـ بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، وقد يكون في محتمل الحرمة ـ: إن عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية، ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين ـ لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، وعلمنا بأن كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، ولعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره ـ فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، وسنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك. وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء، وتمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، وحديث: «رفع التسعة» ـ قال ـ: وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه(١)، لحديث التثليث.

---

(١) ظاهره اختصاص الاحتياط بالشبهة التحريمية اقتصاراً على مورد حديث التثليث ورجوعاً في غيرها إلى إطلاق حديثي الحجب والرفع، فيوافق المشهور في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، ولا يكون مخالفاً. نعم هذا لا يناسب

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي

أقول: قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قدس سره(١): أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين، في ذلك.

والعمدة في ما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره: تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي(٢)، ولم أجد أحداً يستدل بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من

مساق كلامه لتصريحه بوجوب الاحتياط عند الدوران بين الاستحباب والوجوب لإجمال النص، إلا أن يجمع بينهما بدعوى عدم شمول حديثي الرفع والحجب لمثل ذلك، للعلم بورود شيء فيه وإن كان مجملاً.

(١) تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول. وتقدم منا أن ما فهمه المصنف قدس سره من كلام المحقق في غير محله.

نعم لا يبعد كون ما فهمه المصنف قدس سره هو مراد غير المحقق من تمسك بالبراءة الأصلية. لكن ظاهر بعضهم كون التمسك بها من باب الاستصحاب لا من جهة حكم العقل المذكور. كما أشار له المحقق في كلام له نقلناه هناك. فراجع.

(٢) هذا لا يناسب اعترافه بجواز التمسك بالبراءة الأصلية على القول بعدم إكمال الدين، إذ عدم إكمال الدين لا ينافي احتمال التكليف في الواقعة الشخصية، كما لا يخفى. بل هذا لا يناسب تمسكه بحديث التوقف عن الشبهة وحديث دع ما يريبك، فإنه صريح في إرادة التوقف ظاهراً في قبال البناء على البراءة ظاهراً، كما يشهد به قوله: «ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم...».

وبالجملة: التأمل في كلامه شاهد بإرادة البراءة الظاهرية وذكر إكمال الدين إنما هو للتمهيد، أو لاستيفاء مباني المسألة لا لتوقف الاستدلال عليه.

الإماميـة جعل أصل الـبراءة من الأدلة الظنية، كما تقـدم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة.

لكـن ما ذكره من إكـمال الدين لا ينفي حصول الظن، لجواز دعوى أن المظنون بالاسـتصحاب أو غيره موافقـة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم للبراءة. وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك(١).

لكن الإنصاف: أن الاسـتصحاب لا يفيد الظن، خصوصاً في المقام ـ كما سيجيء في محله ـ ولا أمارة غيره يفيد الظن.

فالاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن، ومنع اعتباره عـلى تقدير الحصول، ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسـن والقبح العقليين(٢) في هذا المنع.

وكيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيـث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون، انتهى. وحكي عن المعالم نسبته إلى جماعة.

المسـألة خلافيـة والأقـوى البـراءة

فالظاهر أن المسـألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، وإن كان يظهر من الشـيخ والسـيدين التمسـك به أحياناً(٣)، لكن يعلم مذهبهم

---

(١) بـل قـد ينافيه، لعدم الوجـه في دعوى أن الصالح على طبـق البراءة، كما تقدم منه.

(٢) إذ لـو فـرض عدم إكمال الدين فالظن بالـبراءة لا وجه له، لاحتمال كون الواقعة الخاصة مما جعل لها الحكم الشرعي، لا مما أهمل فيها جعل الحكم شرعاً.

(٣) حيـث قد يسـتدلون على وجوب بعـض الأمور بأن الإتيـان بها مقتضي الاحتياط إذ يظهر من ذلك المفروغية عن وجوبه.

من أكثر المسائل(١).

والأقـوى فيه: جريان أصالة الـبراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافاً إلى الإجماع المركب(٢).

---

(١) كما تقدم منه نظيره في الشبهة التحريمية.

(٢) فـإن كل مـن قـال بالـبراءة في الشـبهة التحريميـة قـال بهـا في الشـبهة الوجوبية.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

محل الكلام في المسألة

أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل، وأما إذا احتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل في الشك في المكلف به(١)، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية(٢).

---

(١) كما يأتي منه‌ﰆ عده فيه. ويأتي إن شاءالله الكلام في ذلك.

(٢) كيف يدعى الاتفاق فيها مع اعترافه بأن الظاهر ثبوت الخلاف في المسألة؟! نعم الخلاف فيها أقل من الخلاف في الشبهة التحريمية.

الثاني

رجحان الاحتياط وترتب الثواب عليه

أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى في ما احتمل كراهته(١). والظاهر ترتب الثواب عليه إذا اتي به لداعي احتمال المحبوبية، لأنه انقياد وإطاعة حكمية، والحكم بالثواب هنا أولى(٢) من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على أنه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً(٣).

(١) بناء على أن الملاك الملزم أولى بالمراعاة من غيره. وقد سبقت الإشارة إليه في آخر التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة التحريمية. وهو غيربعيد. لكن قد يزاحمه قوة الاحتمال في الكراهة، فقد سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية أن ذلك من المرجحات أيضاً.

(٢) لم يتضح وجه الأولوية، والظاهر أنهما من سنخ واحد، كما أشرنا إليه في آخر التنبيه الرابع من تنبيهات المسألة الأولى من الشبهة التحريمية.

(٣) أما بناء على أن استحقاق العقاب بترك الاحتياط مشروط بمصادفة المخالفة للتكليف الواقعي كما هو مبنى المصنفؒ في التجري فاستحقاق الثواب بالانقياد يكون أولى قطعاً، لأنه غير مشروط بالمصادفة عند المصنفؒ وقد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الرابع والثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب(١) وجهان:

أقواهما العدم، لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم(٢) بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً أو الظن المعتبر كما(٣) في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة.

وما ذكرنا(٤) من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق

التحريمية.

(١) وكذا عند الدوران بين الاستحباب وغير الوجوب وإن كان خارجاً عن محل الكلام. وأما مع الدوران بين الاستحباب والوجوب فلا إشكال، لليقين بالأمر فيمكن قصد التقرب بامتثاله بلا إشكال.

نعم بناء على اعتبار تعيين الوجه في العبادة يتجه الإشكال فيه. إلا أن يدعى سقوطه بالعجز. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.

(٢) الظاهر إنه يكفي التقرب بالعبادة الإتيان بالفعل برجاء المطلوبية، كما تقتضيه المرتكزات العرفية والمتشرعية. وإلا أشكل الاحتياط مع الجزم بالأمر إجمالاً، كما في موارد اشتباه القبلة، فإن العلم بالأمر إجمالاً لا يصحح التقرب بكل من المحتملات بخصوصه لو لا الاكتفاء بالرجاء، لعدم إحراز انطباق المأمور به عليه، والأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه. ويأتي بعض الكلام في ذلك عند الاستدلال لوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية المحصورة.

(٣) تمثيل للعلم بالأمر إجمالاً.

(٤) كأنه إشارة إلى دعوى: أنه يمكن إحراز الأمر الشرعي بالفعل في المقام من طريق ما ذكر من ترتب الثواب عليه، فإن ترتب الثواب على فعل ملازم لاستحبابه ولذا كان ما دل على ترتب الثواب على بعض الأمور دليلاً على استحبابه

الأمر به، بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمى ذلك ثواباً(١).

ودعوى: أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت (بحكم الملازمة) الأمر به شرعاً.

مدفوعة، لما تقدم في المطلب الأول: من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد ـ كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف ـ إرشادي محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾.

احتمال الجريان

ويحتمل الجريان(٢)، بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي

شرعاً. وقد أشار(قدس سره) إلى دفع الدعوى المذكورة بأن ترتب الثواب إنما يستفاد منه عرفاً الأمر فيما إذا لم يكن له منشأ عقلي، أما إذا كان له منشأ عقلي ـ كالانقياد في المقام ـ فلا وجه لاستفادة الأمر منه.

(١) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن الثواب ـ في ما يظهر من اللغة والعرف ـ هو الجزاء والعوض. وسيأتي منه(قدس سره) الاعتراف بصدق العوض والجزاء في محل الكلام. نعم لو كان المراد به مجرد المدح تمّ ما ذكره(قدس سره). لكنه خلاف ظاهره.

(٢) يعني: جريان الاحتياط في العبادات التي يدور الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب.

يكفـي في العبـادة(١) ومنع توقفها على ورود أمر بهـا، بل يكفي الإتيان به لاحتـمال كونه مطلوبـاً أو كون تركه مبغوضاً(٢)، ولذا اسـتقرت سـيرة العلماء والصلحاء ـ فتوى وعملاً ـ على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واسـتدل في الذكرى ـ في خاتمة قضـاء الفوائت ـ على شرعية قضاء الصلـوات لمجـرد احتمال خلل فيهـا موهوم، بقوله تعـالى: ﴿فاتقوا الله ما اسـتطعتم﴾، و﴿اتقوا الله حق تقاته﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون﴾(٤).

التحقيق في المسألة

والتحقيـق: أنـه إن قلنـا بكفايـة احتـمال المطلوبية في صحـة العبادة

---

(١) لا أثـر للحسـن العقـلي في ذلـك بعـد الاعـتراف بأنـه مبنـي على محض الإرشاد، ولا دخل له بالشارع ليس من سنخ الحسن والقبح الذايتين الكاشفين عن الملاك المستلزم للحكم الشرعي.

ويـأتي منـه‌قدس‌سره في الشـبهة الوجوبيـة المحصـورة أن مثـل ذلـك لا يكفـي في المقربية.

فالعمدة ما أشرنا إليه من كفاية احتمال الأمر في المقربية المعتبرة في العبادة.

(٢) لايبعد رجوعه لما ذكرنا.

(٣) تقدم من المصنف‌قدس‌سره عند الاستدلال للأخباريين على وجوب الاحتياط بالكتاب. نقل الاسـتدلال عن الشـهيد‌قدس‌سره بالآيـة الثانيـة دون الأولى. وقد تقدم منا هناك أن ظاهر الآية المذكورة ونحوها لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة. لا رجحانه ليعم الشبهات غير المنجزة التي هي محل الكلام.

(٤) لم يتضح وجه للاستدلال بهذه الآية، لظهورها في استحباب الانفاق.

فيـما لا يعلـم المطلوبيـة ولـو إجمـالاً(١)، فهـو، وإلا فـما أورده قدس سره في الذكـرى ـ كأوامـر الاحتياط ـ لا يجدي في صحتهـا، لأن موضوع التقوى والاحتياط ـ الذي تتوقف عليه هذه الأوامر ـ لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبـادة على وجه يجتمع فيه جميع مـا يعتبر في العبادة حتى نية التقرب(٢)، وإلا لم يكـن احتياطـاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشـأ للقربة المنوية فيها(٣).

اللهـم إلا أن يقـال ـ بعـد النقـض بـورود هـذا الإيـراد في الأوامـر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾، حيث إن قصـد القربة مما يعتـبر في موضوع العبادة شـطراً أو شرطاً، والمفروض ثبـوت مشروعيتهـا بهذا الأمـر الوارد فيهـا(٤) ـ : إن المراد مـن الاحتياط والاتقـاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابـق للعبادة من جميع الجهات

---

(١) وعليه يكفى في رجحان الاحتياط حكم العقل، ولا حاجة إلى الاستدلال بالآيات السابقة، بل لا يتم كما عرفت.

(٢) فـإذا فـرض امتنـاع نيـة التقرب لعـدم العلـم بالتكليـف كان الاحتياط متعذراً.

(٣) لأن تلك الأوامر لا تشـملها إلا بعد فرض كونها عبادة، فشـمولها لها في رتبة متأخرة عن عباديتها فلا يكون منشأ لعباديتها.

(٤) لابـد مـع ذلـك من التـزام أن الأوامـر الواقعيـة لاتصلـح لتشريع هذه العبـادات إلا في الجملـة فهي مسـوقة لبيـان ذات الواجب أو بعـض أجزائه لا تمام الواجب ويكون اعتبار قصد القربة مسـتفاداً مـن دليل آخر، فلا يتم النقض بذلك. وتمام الكلام في مبحث التعبدي والتوصلي.

عـدا نية القربة(١)، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل(٢)، وحينئذٍ: فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر.

ومن هنا يتجه الفتوى باسـتحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد(٣)

---

(١) لا مجـال لذلـك جداً بعد ما عرفت في معنـى الاحتياط، خصوصاً مع ما عرفـت منه‌‌ﭨ من ظهور هذه الأوامر في الإرشـاد، كأوامر الاحتياط، فان الإرشـاد إنـما يكون لما هو الوافي بالغرض وهو المشـتمل على قصـد القربة لا لمطلق المأمور به، وحتـى لـو فرض أن المأمور بـه، بأوامر التشريع الواقعية خصـوص الذات مع قطع النظر عن قصد القربة ـ بناء على شبهة امتناع أخذ القيد ـ فالذي يحكم العقل بحسنه أو لزومـه خصوص الواجد لـه الوافي بالغرض، فلابد من كون الأوامر الإرشـادية ناظرة له لا لمطلق الذات، ومن هنا فلابد من فرض إمكان قصدالقربة مع قطع النظر عنها حتى تكون شاملة له.

وبالجملة: لا مجال لقياس الأوامر الإرشـادية بأوامر التشريع المولوية لوتم ما ذكر في أوامر التشريع.

(٢) يعني: مع قطع النظر عن قصد القربة فيه.

(٣) لو فرض شمول الأوامر المذكورة لذات الفعل فهي لا تصلح للمقربية، لاختصاص التقرب بالأوامر المولوية.

بل قد يقال: إن العبادية في الأمر تقتضي قصده بنفسه داعياً للفعل، ولا يكفى قصـد غيره مـن الأوامر المتعلقـة بالفعل وإن كانـت مولوية، كأمر النـذر والإجارة ونحوها.

وبعبـارة أخـرى: الأمر العبادي يقتـضي وقوع الفعل بوجـه عبادي من جهة قصـده، لا وقوعه بوجه عبادي ولو بقصد أمر غيره، والمفروض حيث كان في المقام أن الأوامـر الواقعيـة بالعبادات عبادية، فلابد من قصدهـا، ولا يكفى قصد غيرها،

كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية، ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية، لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد(١) بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه(٢).

فعلم: أن المقصود(٣) إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي.

كأوامر الاحتياط ونحوها.

(١) لأن الأوامر المذكورة تجعله معلوم العبادية بناء على ما تقدم منه ﭬ. وعرفت الإشكال فيه.

(٢) بناء على ما عرفت من أن أوامر الاحتياط إرشادية لا يصح الفتوى بالاستحباب حتى مع التقييد المذكور، لعدم نهوضها بالاستحباب الشرعي حينئذٍ بل يتعين الإتيان بها برجاء المطلوبية الشرعية من أجل حكم العقل برجحان الاحتياط لاغير.

(٣) لعله لبنائهم على قاعدة التسامح في أدلة السنن التي سيأتي الكلام فيها ولولاها لم يكن للفتوى بالاستحباب وجه أصلاً.

يعني: من أوامر الاحتياط. لكن عرفت الإشكال في ذلك. بل عرفت ظهور الأوامر المذكورة في الإلزام، فتختص بالشبهات المنجزة، ولاتجري في المقام.

[قاعدة التسامح في أدلة السنن]

ثــم إن منشــأ احتمال الوجــوب إذا كان خبراً ضعيفــاً، فلا حاجة إلى أخبــار الاحتيــاط وكلفة إثبــات أن الأمر فيها للاســتحباب الشرعي دون الإرشــاد العقلي، لورود بعض الأخبار باســتحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب:

الاســــــتدلال علــى الـقـاعـدة بـ(أخبار من بلغ)

كصحيحة هشام بن سالم ـ المحكية عن المحاسن ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قــال: «مــن بلغه عن النبي شيء من الثواب فعملــه، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله».

وعن البحار بعد ذكرها: أن هذا الخبر من المشــهورات، رواه العامة والخاصة بأسانيد.

والظاهــر: أن المراد من (شيء من الثواب) ـ بقرينة ضمير (فعمله)، وإضافة الأجر إليه ـ هو الفعل المشتمل على الثواب(١).

وفي عــدة الداعي عــن الكليني قدس سره: أنــه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنــه: «مــن بلغه شيء من الخير فعمل به، كان لــه من الثواب ما بلغه وإن لم

(١) وربــما يحمــل عــلى نفس الثــواب بمعنــاه الحقيقي، ويحمــل الضمير على الاستخدام.

يكن الأمر كما بلغه»(١).

وأرسل نحوه السيد في الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلا أن فيه: «كان له ذلك».

ما يورد على الاستدلال

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة(٢)، إلا أن ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضاً(٣):

تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعي(٤).

وأخرى: بما تقدم في أوامر الاحتياط: من أن قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار(٥)، فلا يجوز أن تكون هي المصححة

---

(١) ذكر في الكافي في كتاب الإيمان والكفر في الباب السادس والأربعين، روايتين:

الأولى: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه».

الثانية: رواية محمد بن مروان: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه».

(٢) فقد ذكر في الوسائل في الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات سبعة أحاديث دالة على المطلوب.

(٣) يعني: على ما سبق منه قدس سره في قوله: «ثم إن منشأ احتمال الوجوب».

(٤) لإمكان ثبوت الثواب بدونه، كما تقدم في الانقياد أو لمحض التفضل.

(٥) لأن هذه الأخبار قد تضمنت الأمر بالإتيان بالفعل الذي بلغ عليه الثواب، فإذا فرض كونه عبادة قد اعتبر فيه قصد القربة تعين اختصاص هذه الأخبار بالواجد للقصد المذكور مع قطع النظر عنها.

لفعله(١)، فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب(٢)، وكون البالغ هو الثواب الخاص، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل.

وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب(٣).

لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر(٤).

ويردّ ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط(٥).

---

(١) بأن تكون هي المنشأ للتقرب، بل لابد من تحقق التقرب مع قطع النظر عنها.

(٢) ليتسنى قصد القربة بناء على توقفه على العلم بالأمر.

(٣) فتخرج الأخبار الظاهرة في الوجوب ـ كما هو محل الكلام ـ لأنها تدل على العقاب بالترك فقط أو مع الثواب على الفعل، ولا تتمحض في الدلالة على الثواب، بخلاف الأخبار الظاهرة في الاستحباب، فإنها متمحضة في نقل الثواب.

(٤) لا يخفى أن الإطلاق وإن شمل ما إذا كان الخبر دالاً على العقاب والثواب معاً إلا أنه لا يشمل ما إذا كان دالا على العقاب محضاً، نعم الخبر الدال على الوجوب وإن كان مدلوله المطابقي قد يختص ببيان العقاب على الترك، إلا أنه يدل على ترتب الثواب على الفعل بالالتزام، بناء على ما هو المفروغ عنه عند تبينهم ظاهراً من ترتب الثواب على الفرائض إذا أتي بها بداعي الامتثال، وتشهد به بعض النصوص في الجملة ومثل ذلك كاف في صدق البلوغ، الذي هو موضوع هذه الأخبار.

(٥) يعني: من أن المراد به خصوص الذات مع قطع النظر عن قصد القربة لا خصوص المقيد بها، قياساً على الأوامر الشرعية بالعبادات. لكن عرفت الإشكال فيه، وما ذكرناه هناك جارهنا، لأن الثواب لا يترتب على الذات مطلقاً، بل على خصوص ما قصد به القربة.

....

نعـم الأخبار المذكورة صريحة في ترتب الثـواب مع الاحتمال لا مكان إصابة الواقـع به، وحيث لا مجال لتخصيصهـا بالتوصليات بعد كون العبادات أظهر أفراد الخير الذي يرد عليه الثواب، كانت كاشفة عن أنه يكفي في التقرب المعتبر في العبادة الإتيـان بالفعـل برجاء المطلوبيـة، فيشرع الاحتيـاط فيها لذلك، لا لكـون الأخبار المذكـورة صالحـة لتشريع الفعل، كما يظهـر منه ﴿قدس سره﴾ مع أن قصد التقـرب كما يعتبر في صحة العبادات يعتبر في ترتب الثواب على الأمور التوصلية، فكما تدل هذه الأخبار عـلى كفايـة الاحتمال في ترتب الثواب في التوصليات تدل على كفايته في تحقيق ما هو المعتبر في العبادة، لعدم الفرق بينهما ظاهراً. فتأمل.

و من هنا لا ملزم بالحمل على خصوص ما إذا علمت مشروعية الفعل وكان البلوغ لخصوص مرتبة الثواب.

نعم قد يدعى قصور هذه الأخبار عن إفادة الإطلاق المذكور، لظهور التعبير بمثـل: «شيء مـن الثواب» في كـون الواصل ليس هو أصل الثـواب، بل خصوصية منه كما هو مفاد النكرة فإنها تقتضي الفرد الشـايع، لاأصل الماهية، وإلا كان المناسب أن يقـول: مـن بلغـه ترتب الثواب على عمـل، ومع وصول أصـل التشريع مع عدم التعرض لخصوصية في الثواب، لا يصدق أنه وصل شيء من الثواب بل ترتب أصل الثواب.

لكن هذا ـ مع ابتنائه على عدم تمامية ما سـبق من المصنف ﴿قدس سره﴾ من أن المراد من شيء مـن الثـواب، نفس العمل الـذي عليه الثواب ـ خـلاف ظاهر بعض نصوص المقـام، كقولـه ﴿عليه السلام﴾ في رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله ﴿عليه السلام﴾ المروية في الوسـائل: «ففعـل ذلـك طلب قـول للنبـي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ ...» لظهـوره في أن الداعـي إلى الفعل ليس لخصوصية الثواب، بل الرغبة في إصابة قول النبي ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ وطلب سنته، فهو ظاهر في الشـك في تحقق الأمر والسـنة منه ﴿صلى الله عليه وآله وسلم﴾ لا في العلم به. مع أن إطلاق هذه الروايات

....

شـامل لما إذا كان البلوغ لخصوصية الثواب ومرتبة منه مع عدم العلم بثبوت أصله، ولا وجـه لتقييدها بثبـوت أصل الثواب والمفروغية عنه، وحينئذٍ فالفرق بينهما وبين ما إذا كان الواصل ثبوت أصل الثواب من دون تعرض لمرتبته بعيد جداً.

ولاسـيما مع وضوح ورود الروايـات مورد الامتنان والحـث على فعل الخير والتـأسي بالنبـي صلى الله عليه وآله وسلم وطلب قوله، ومـن الظاهر أن التحديد بالمرتبـة الواصلة مع كون أصل الثواب مفروغاً عنه لايكون امتنانياً دائماً، إذ قد يكون الواصل أقل مرتبة مـن الثواب المجعـول للعمل، فالظاهـر أن الامتنان بلحاظ ترتـب الثواب مع عدم ثبوته واقعاً للفعل. فتأمل.

ثم إنه قد يدعى لزوم حمل الروايات على خصوص صورة العلم بأصل الثواب وبلوغ مرتبة بعينها بقرينة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله: «لا قول إلا بعمل، ولا قـول ولا عمل إلا بنيـة، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا باصابة السـنة» كما في هامش الكافي المطبوع جديداً.

وكأنـه لدعـوى ظهوره في عدم ترتـب الثواب وعدم حسـن العمل مع كون الشيء مسـنوناً واقعاً، ومـع عدمه لاثواب للعمل ولا يكون العمل حسـناً. ويندفع بـأن الظاهـر منـه النهي عن الأخـذ بالبـدع والاجتهادات غـير المبنية على السـنة أو المخالفـة لها، فلا يعم الإتيان بالفعل برجاء إدراك السـنة. كيف وهو ظاهر في النهي عن العمل بغير السنة، ولا إشكال في رجحان الانقياد والاحتياط. بل مقتضاه عدم ترتـب الثواب مع قيام الحجة لو فرض خطؤها، بل عدم حسـن الفعل حينئذٍ، وهو مما لا مجال للالتزام به. فلعل الأولى أن يقال: إن مقتضى الأخبار التي هي محل الكلام أن العمل برجاء إدراك السنة من السنة، فتكون واردة على الخبر المذكور، لا مخصصة به. فتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم.

عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعي

وأما الإيراد الأول، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ـ ويؤيده: تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب، وحينئذٍ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق(١)، وأما طلب الشارع لهذا الفعل:

دلالة (أخبار من بلغ) على الأمر الإرشادي

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور(٢)، وهو عين الأمر بالاحتياط.

وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب(٣)، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري﴾.

إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية، وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع، فهو

---

(١) تقدم الإشكال في استحقاق الثواب عقلاً بالانقياد مع عدم إصابة الواقع، خصوصاً الثواب المجعول على الواقع، فلا يتمحض مفاد الأخبار في تأكيد حكم العقل بحسن الانقياد. نعم مجرد الحكم بترتب الثواب لا يستلزم الأمر المولوي، بل غاية ما يدل عليه هو الحث على العمل ولا طريق لا ثبات أن الحث المذكور لملاك آخر غير ملاك حكم العقل بحسن الاحتياط، ليكشف عن الأمر المولوي.

(٢) يعني: الذي يحكم به العقل.

(٣) يعني: ليكون الحكم بتنجز الثواب دليلاً عليه.

من باب وعد الثواب على نية الخير(١) التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا».

فمدفوع: بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل(٢)، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنياً(٣). ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة

---

(١) لم يتضح حكم العقل باستحقاق الثواب بنية الخير. والكلام فيها كما سبق في الانقياد.

(٢) فيكون الإخبار بالثواب لبيان أن الفعل مأمور به من باب الكفاية عن الملزوم باللازم، لفرض عدم المصحح له سوى ذلك. وأما احتمال الإطاعة الحكمية فلا مجال له بعد توقفها على احتمال الأمر، وليس بيانه من وظيفة الشارع.

(٣) وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، ويقابله الاستدلال اللمي، وهو الاستدلال بالعلة على المعلول. والعلة في المقام هي تحقق الإطاعة المبنية على صدور الأمر، والمعلول هو الثواب.

الحكميـة(١)، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السـماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغـرض من هذه الأوامر ـ كأوامـر الاحتياط ـ تأييد حكم العقل، والترغيـب في تحصيـل مـا وعـد الله عبـاده المنقاديـن المعدوديـن بمنزلـة المطيعين.

وإن كان(٢) الثابـت بهذه الأخبار خصوص الثـواب البالغ كما هو ظاهـر بعضهـا(٣)، فهـو وإن كان مغايـراً لحكم العقل باسـتحقاق أصل الثواب على هذا العمل ـ بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجـرد احتمال الأمر ثوابـا(٤) وإن كان نوعاً من الجـزاء والعوض، إلا أن مدلـول هـذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سـبحانه عـلى العامل بالثواب المسـموع، وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾(٥) ملزوم لأمر

---

(١) بناء على أن الإطاعة الحكمية تقتضي عقلا اسـتحقاق الثواب. وقد سبق الكلام في ذلك.

(٢) عطف على قوله: «فان كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب...».

(٣) بل هو ظاهر كل ما عثرت عليه من أخبارالباب. فراجع الوسائل الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات، وحاشية بعض أعاظم المحشين‏قدس سره.

(٤) كما تقدم منه‏قدس سره في أوائل هذا التنبيه، وتقدم الإشكال فيه.

(٥) في كونـه بيانـاً لمقـدار الثـواب المسـتحق من دون أن يكشـف عن منشـأ

إرشادي ـ يستقل به العقل ـ بتحصيل ذلك(١) الثواب المضاعف.

والحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث(٢)، فتأمل(٣). وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء

للاستحقاق زائد على منشأ استحقاق أصل الثواب.

(١) متعلق بقوله: «لأمر إرشادي». لكن الظاهر أن ذلك لا يوجب أمراً إرشادياً غير الأمر بتحصيل أصل الثواب، بل هو موجب لتحديد مرتبة داعوية الأمر المذكور.

(٢) يعني: لا طريق للجزم بترتب رفع الحدث عليه، بل هو تابع لتشريعه واقعاً.

(٣) لعله إشارة إلى عدم ترتب الثمرة المذكورة بناء على أن الوضوء دائماً للكون على الطهارة، وهو دائماً راجح شرعاً. والأمر به في الموارد الخاصة ـ كالوضوء للنوم ونحوه ـ مبني على الخصوصية، وتعدد المطلوب فلو فرض عدم بغية ورد الأمر بالخصوصية واقعاً فأتت الخصوصية مع بقاء أصل المشروعية بمقتضى عموم مشروعية الكون على الطهارة.

نعم لو جيء به مع التقييد بالخصوصية بحيث لا يقصد الامتثال بدونها تعين عدم إحراز ترتيب الأثر، لعدم إحراز الخصوصية بناء على عدم وفاء أخبار المقام باثبات استحباب ما بلغ عليه الثواب. فتأمل جيداً.

من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً(١)، فافهم.

---

(١) يعني: بسبب أخبار «من بلغه ثواب...» وكأنه لظهور أدلة جواز أخذ البلل والمسح به في جواز أخذه من مواضع الوضوء الأصلية، لا مما يستحب غسله بعنوان ثانوي، مثل كونه مما بلغ عليه الثواب.

لكن الإنصاف أن عدم التنبيه في نصوص أخذ البلل من اللحية على خصوص ما دخل في الحد مع غفلة العرف عن التحديد به موجب لظهور النصوص في إطلاق جواز الأخذ بنحو يشمل المسترسل وإن لم يثبت استحباب غسله حتى بعنوان ثانوي. ولعل قوله «فافهم» إشارة إلى ذلك. ثم إن تحقيق الثمرة يحتاج إلى كلام طويل لا يسعه المقام. ونكتفي بما ذكره المصنف قدس سره.

الثالث

اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعييني

لو شك في الوجوب التخييري والإباحة

أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار(١)، أما لو شك في الوجوب التخييري والإباحة(٢) فلا تجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه(٣).

---

(١) كما لو ترددت الكفارة المعلوم أو المحتمل وجوبها بين خصوص العتق وأن تكون مخيرة بينه وبين الصيام وكان عاجزاً عن العتق قادراً على الصيام.

(٢) كما لو كان قادراً على جميع خصال الكفارة الثلاث وترددت الكفارة الواجبة بين المخيرة والمرتبة، فيقع الكلام في أنه هل تجري البراءة لنفي وجوب المرتبة الاخيرة ـ كإطعام ستين مسكيناً ـ تخييراً، فلا يجتزأ بها؟.

(٣) كما هو مقتضي الرفع والسعة والوضع ونفي العقاب والحل وغيرها مما اشتملت عليه أدلة البراءة. ولاسيما مع ظهور ورودها في مقام التخفيف والامتنان، فلا تشمل مثل المقام لأن رفع الوجوب التخييري مستلزم للضيق، إذ لا أثر له إلا عدم الاجتزاء بها في مقام الامتثال، ولزوم الاقتصار على بقية الأطراف وهو ضيق على المكلف.

وفي جريان أصالة عدم الوجوب(١) تفصيل:

لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك(٢) بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد(٣)، فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب(٤) بفعل هذا المشكوك(٥).

---

(١) يعني: استصحاب عدم وجوبه التخييري.

(٢) الدوران بين الوجوب التخييري والإباحة **تارة**: يكون مع وجود قدر جامع عرفي بين الأطراف، كما لو دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة ووجوب عتق خصوص المؤمنة، فالرقبة غير المؤمنة تكون مرددة بين الوجوب التخييري والإباحة، أما المؤمنة فهي مرددة بين الوجوب التعييني والتخييري.

وأخرى: يكون مع عدم الجامع العرفي، كما في خصال الكفارة المعروفة لودار الأمر بين كون الكفارة مخيرة وكونها مرتبة.

والتخيير في الأول عقلي، وفي الثاني شرعي. وظاهر كلام المصنفؒ هذا الإشارة إلى القسم الأول، وظاهر قوله فيما بعد: «و أما إذا كان الشك في ايجابه بالخصوص...» الإشارة إلى الثاني لكن يأتي منه التعرض للقسمين معاً في آخر الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين عند الكلام في الشك في قيد المأمور به. وظاهره هناك خلاف ما ذكره هنا. فراجع.

(٣) فأصالة عدم وجوب الفرد الآخر بخصوصه ـ كالمؤمنة ـ معارضة بأصالة عدم وجوب الكلي. إلا أن يستشكل في جريان الثاني، للعلم بوجوب الكلي في الجملة إما مطلقاً أو مقيداً. وتمام الكلام في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٤) كالرقبة المؤمنة المرددة بين الوجوب التعييني والتخييري.

(٥) ومرجع ذلك إلى أصالة الاشتغال، التي هي عبارة عن أن الاشتغال

وأمـا إذا كان الشـك في وجوبه بالخصـوص(١)، جرى أصالة عدم الوجوب(٢) وأصالة عدم لازمه الوضعي، وهو سـقوط الواجب المعلوم به إذا شـك في إسـقاطه لـه، أما إذا قطع بكونه مسـقطاً للواجـب المعلوم، وشـك في كونه واجباً مسـقطاً للواجـب الآخر أو مباحاً مسـقطاً لوجوبه ـ نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم ـ فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة

اليقينـي يقتضي الفـراغ اليقيني. لكن الفـرد المتيقن الوجوب ـ كالرقبـة المؤمنة ـ إنما يحـرز الاشـتغال بـه بخصوصـه إذا كان وجوبه تعييناً وهـو أول الـكلام، إذ لو كان وجوبه تخييرياً فلا يحرز الاشـتغال إلا بالكلي الحاصل به وبالفرد المشـكوك، فالشك في الحقيقـة في كيفيـة الاشـتغال، لا في الفـراغ بعد اليقين بالاشـتغال. ومـن ثم فقد يتمسـك بالبراءة مـن وجوب الخصوصية الزائـدة الملازم للتعيين. وتمـام الكلام في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

(١) بحيث لو فرض كون الوجوب تخييرياً يكون كل طرف واجباً بخصوصيته لابلحـاظ القدر الجامع بينه وبـين بقية الأفراد، لفرض عـدم الجامع العرفي الصالح لأن يجعل مورداً للتكليف، وهو مورد التخيير الشرعي، كما تقدم.

(٢) لأن وجوبـه تخيـيراً أمـر حـادث مسـبوق بالعـدم ولـو بلحـاظ مـا قبل الشريعة. لكن هذا مبني على أن الوجوب التخييري سـنخ آخر غير سـنخ الوجوب التعيينـي، متعلق بكل طرف بخصوصه أما بناء أنهما سـنخ واحد، وأن الوجوب أن تعلق بالشيء بخصوصه كان تعيينياً، وإن تعلق بأحد الشيئين أو الأكثر كان تخييرياً، فليـس في المقـام إلا وجوب واحد مردد بين الحالـين، ولا أصل يحرز أحد الوجهين، بـل يتعين البناء على تسـاقط الأصـول وعدم جريان الاسـتصحاب في المقام. وعليه يتعـين الرجوع للبراءة من وجوب خصوصية الملازم للتعيين، أو لقاعدة الاشـتغال المقتضيـة للفراغ، عـن التكليف المتيقـن بالإتيان بما يوجب اليقين بسـقوطه، على ما سبق في القسم الأول.

إلى طلبه(١)، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض تعذر ذلك الواجب الآخر(٢).

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها؟

وربما يتخيل من هذا القبيل: ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه(٣) التخييري(٤) بالأصل.

لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتصف بالوجوب لا محالة، واتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب(٥)، كما إذا منعه مانع آخر عن

---

(١) يعني: فيبني على عدم وجوبه ـ على ما تقدم وتقدم الكلام فيه ـ وأما سقوط التكليف به فبعد فرض كونه معلوماً لا مجال لجريان الأصل فيه.

(٢) لما فيه من الضيق، فيكون رفعه مبنياً على السعة ومناسباً للامتنان ومشمولاً لأدلة البراءة.

(٣) يعني: وجوب الائتمام.

(٤) يعني بالأصل، وإلا فهو بسبب العجز عن القراءة يحتمل وجوبه تعييناً.

(٥) لا يخرج بذلك عن الاستحباب الثابت له قبل العجز الذي هو بمعني كونه أفضل الأفراد.

نعم يتعين بسبب العجز عن غيره من أفراد الواجب. ثم إن ما ذكره ﷺ أن الائتمام أحد فردي الواجب فيتعين عند تعذر الصلاة فرادى وإن كان مسلماً، بل لا ينبغي الإشكال فيه، إلا أنه لا ينافي كون المسألة نظيراً لما نحن فيه. وذلك لأن،

الصلاة منفرداً(١).

لكـن يمكن منـع تحقق العجـز(٢) فيما نحـن فيه، فإنـه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام، فتعيين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل(٣).

كلام فخر المحققين في أن قراءة الإمام بدل أو مسقط

قـال فخـر المحققين في الايضاح في شرح قـول والدهقدس سرهما: والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز(٤):

ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة.

سقوط القراءة عن المأموم إن كان من باب تنزيل قراءة الإمام منزلة قرائته وإجزائها عنها بحيث تكون صلاة الجماعة واحدة القراءة تنزيلاً تعين وجوبها عند تعذر صلاة الفرادى التامة، للتمكن معها من الصلاة التامة، فلا وجه لاختيار صلاة الفرادى الناقصة وإن لم يكن كذلك بل كان من باب محض سقوط القراءة عن المأموم فلا وجه لوجوب الائتمام، لأن التعذر أيضاً مسقط للقراءة في الفرادى، فلا وجه لترجيح الائتمام عليها كما سيأتي من المصنفقدس سره.

اللهمّ إلا أن يكون الوجه في ترجح الائتمام أن سقوط القراءة في الفرادى اضطراري مع فوت الملاك، وفي الائتمام اختياري كاشف عن ارتفاع الملاك، وإلا لم يجز الائتمام مع التمكن من صلاة الفرادى التامة وذلك كان في الترجيح. بل لا يصدق الاضطرار مع التمكن من الفرد الاختياري. نعم قد يستفاد من إطلاق بعض النصوص وجوب الائتمام حينئذٍ كما سيأتي وتمام الكلام في الفقه.

(١) حيث أنه لا إشكال ظاهراً في وجوب الائتمام لأنه أحد فردي التخيير.

(٢) يعني: عن الصلاة فرادى.

(٣) عرفت ما يقتضي تعيين الائتمام لولا النصوص الخاصة.

(٤) مبدأ كلام فخر المحققينقدس سره.

ويحتمل عدمه، لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم(١). والثاني: ندبية الجماعة(٢).

والأول أقوى، لأنه(٣) يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعين عند الضرورة، لأن كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله(٤)، وقد بين

(١) كخبر مسعدة: «سمعت جعفربن محمدعليه السلام يقول: إنك قدترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح».

وخبر السكوني عن الصادقعليه السلام عن النبيصلى الله عليه وآله وسلم: «إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقرأ القرآن... فترفعه الملائكة على عربيته».

والنبوي: «سين بلال شين عندالله تعالى».

وصحيح عبد الله بن سنان: «قال ابو عبد اللهعليه السلام: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي» فإن إطلاقها شامل لما لو تمكن من الائتمام وحملها على خصوص من تعذر عليه الائتمام بعيد جداً، بل لا يناسب النبويين، لظهورهما في أن سقوط القراءة الصحيحة ملاكي بمعني أن الناقص في ظرف العجز واف بالملاك. بل لعل ذلك مقتضى السيرة العملية والارتكازية، وإلا لزم الهرج والمرج ـ كثيراً ـ في حق من لا يحسن القراءة الفصيحة. وبهذا يخرج عن مقتضي الأصل الأولي المقتضي لتعين الائتمام كما أشرنا إليه.

(٢) يعني: فلا تكون واجبة. وهذا إشارة إلى ما ذكره المصنفقدس سره من الوجه، وذكر الإشكال فيه.

(٣) يعني: الائتمام.

(٤) إشارة إلى ما ذكرناه في وجه ابتناء المسألة على ما نحن فيه. وعرفت

ذلك في الأصول.

ويحتمل العدم، لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، والتعذر أيضاً مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أن كلا منهما سبب تام. والمنشأ: أن(١) قراءة الإمام بدل أو مسقط؟ انتهى.

والمسألة محتاجة إلى التأمل.

الشك في الوجوب الكفائي

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي ـ كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم ـ يظهر مما ذكرنا(٢)، فافهم.

الإشكال فيه.

(١) لكن عرفت أنها حتى لو كانت مسقطه فالائتمام هو المتعين لو لا النصوص المتقدمة.

(٢) فإن الظاهر جريان أصل البراءة منه في حق الشخص الشاك فيه، لأن تكليفه به وإن كان كفائياً موجب للضيق عليه.

نعم لو دار الأمر بين كون تكليفه به تعييناً فلا يجزئ عنه فعل غيره وكونه كفائياً فيجزئ عنه فعل غيره فالظاهر الثاني بناء على الرجوع للبراءة مع الشك في قيد المأمور به، لرجوعه إليه بناء على ما هو الظاهر في حقيقة الواجب الكفائي من أن المكلف به جميع الأفراد هو الماهية بنحو صرف الوجود الحاصل، بفعل كل منهم، في مقابل العيني الراجع لتكليف كل منهم بفعل يختص به. حيث يشك حينئذٍ في أن الواجب على المكلف هو الماهية المطلقة الحاصلة بفعل غيره، وفرد منها يختص به والأصل البراءة من القيد المذكور.

المسألة الثانية

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النص

كما إذا قلنا باشتراك لفظ (الأمر) بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

المعروف عدم وجوب الاحتياط

والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدم عن المحدث العاملي في الوسائل: أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضاً معقد إجماع المعارج(١).

تصريح المحدثين الاسترآبادي والبحراني بوجوب التوقف والاحتياط

لكن تقدم من المعارج ـ أيضاً ـ عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق ـ تبعاً للمحدث الاستر آبادي ـ بوجوب التوقف والاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف:

كلام صاحب الحدائق

إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه:

---

(١) كأنه يشير بذلك إلى ما حكاه عن المعارج من إطباق العلماء على البراءة. وقد تقدم منه حكاية ذلك عنه في الوجه الأول لتقرير الإجماع على البراءة في المسألة الأولى من المطلب الأول.

المناقشة فيما ذكره صاحب الحدائق

أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.

وثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، ومن المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية. ولا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب، انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية(١).

وإن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح وعدم تبعيتها ـ كما عليه الأشاعرة، أجنبي عن ذلك، إذ الواجب عليه(٢) إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي،

---

(١) تقدم نظير هذا في المسألة الأولى في رد كلام الاسترآبادي. نعم قد يدعى عدم توجه ذلك على المحدث البحراني قدس سره، لأنه في مقام رد القول بترجح الاستحباب بأصل البراءة، ومن الظاهر أن ترجح احتمال الاستحباب بأصل البراءة موقوف على ما ذكره المحدث المذكور، وردّه، بخلاف ما ذكره الاسترآبادي في المسألة الأولى، حيث أنه ذكر ذلك لرد القول بالبراءة.

إلا أن يكون مراد القائل بترجح الاستحباب ليس هو ترجحه واقعاً بل ظاهراً، بمعنى أن أصل الطلب واقعاً يثبت بالدليل المفروض إجماله وتردده بين الوجوب والاستحباب، وعدم المنع من الترك ظاهراً يثبت بالأصل. وعليه يكون أصل البراءة دليلاً ظاهرياً على عدم الوجوب، لا مرجحاً لاحتمال الاستحباب واقعاً، فيتم ما ذكره المصنف قدس سره.

(٢) يعني: على القائل بالبراءة لأجل الظن المذكور.

الصادر عن المصلحة أولا عنها على الخلاف.

وبالجملة: فلا أرى وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى(١)، فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، وإلا لنقل مع توفر الدواعي(٢)، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعي على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم. نعم، الأخبار المتقدمة في من بلغه الثواب لا يجري هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردها، لأن المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب(٣). وكذا لو دار بين الوجوب

---

(١) الذي تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الاولى من المطلب الأول أن عموم البلوى قد ينفع من حيث إفادته القطع بعدم التكليف لا الظن. فراجع.

(٢) للاهتمام بنقل دليل الوجوب لاستتباعه العقاب بخلاف الاستحباب، حيث قد يهمل التعرض لدليله، كما قد يكتفى فيه بالاحتمال لرجاء إدراك الثواب.

(٣) بل يعلم بعدمه. لأن البلوغ موقوف على تمامية دلالة الدليل ولا يتم مع إجماله. نعم يحتمل ترتب الثواب واقعاً من باب احتمال كون الفعل طاعة واقعاً ثم إن هذا المعنى لا يفرق فيه بين عدم النص المعتبر وإجماله، إذ مع عدم النص بنفسه لا يقتضي بلوغ الثواب، وانما يتوقف بلوغ الثواب معه على وجود نص تام الدلالة ولو كان غير معتبر، ومعه يصدق البلوغ مع إجمال النص المعتبر أيضاً، وبالجملة: عدم النص المعتبر كإجماله لا يصدق معه بلوغ الثواب إلا بضميمة نص تام الدلالة غير معتبر، فما يظهر من المصنفؒ من الفرق بين هذه المسألة وما قبلها في ذلك غير

والكراهة(١). ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها(٢)، والله العالم.

ظاهر.

(١) رجحان الاحتياط هنا مبني على أولوية احتمال الوجوب من احتمال الكراهة في حسن الاحتياط، وهو مبني على أن أهمية الملاك تقتضي ترجيح الاحتياط عند التزاحم. وقد تقدم الكلام فيه في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل المطلب الأول.

(٢) للعلم بمشروعية الفعل وترتب الثواب عليه. كما أنه لودار الأمر بين عموم الأمر للمورد وقصوره عنه لم يجز موضوعها، وهو بلوغ الثواب، كما لو ورد الأمر باكرام علماء البلد العدول وشك في صدق العادل على مرتكب الصغيرة دون الكبيرة، حين لا يحرز بلوغ الثواب بإكرامه.

المسألة الثالثة

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصين

وهنا مقامات(١)، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط. والمعروف عدم وجوبه هنا، وما تقدم في المسألة الثانية: من نقل الوفاق والخلاف، آت هنا.

المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافاً للمحدثين الاسترآبادي والبحراني

وقد صرح المحدثان المتقدمان(٢) بوجوب التوقف والاحتياط هنا، ولا مدرك له سوى أخبار التوقف، التي قد عرفت(٣) ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه. مع أنها أعم مما دل على التوسعة(٤)

---

(١) حيث إن الكلام يقع **تارة**: في وجوب الترجيح وعدمه. **وأخرى**: في بيان المرجحات. **وثالثة**: في أنه على تقدير عدم المرجح أو عدم وجوب الترجيح فهل اللازم البناء على التساقط أو التخيير أو الاحتياط ـ ويأتي الكلام في جميع ذلك في مبحث التعارض.

(٢) وهما الاسترآبادي والبحراني قدس سرهما.

(٣) يعني: في المسألة الأولى من المطلب الأول، كما تقدم نظير هذا منه قدس سره في المسألة الثالثة من المطلب المذكور.

(٤) ليس المراد به مادل على التوسعة مطلقاً مثل حديث السعة والحجب، بل ما دل على السعة في خصوص المتعارضين والتخيير بينهما. ومنه يظهر الوجه في كونه

والتخيير.

وما دلّ على التوقف في خصوص المتعارضين(١) وعدم العمل بواحد منهما، مختص ـ أيضا ـ بصورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام(٢).

الجواب عن مرفوعة زرارة الآمرة بالاحتياط

وأما رواية عوالي اللآلي المتقدمة(٣) الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها(٤)، إلا أنك قد عرفت ما فيها(٥)، مع إمكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام(٦).

أخص من أخبار التوقف، لعمومها لجميع أقسام الشبهة.

(١) كمقبولة ابن حنظلة، فإنها تصلح لمعارضة أخبار التخيير التي أشار إليها.

(٢) تقدمت الإشارة منا إلى ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٣) يعنى: في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٤) يعني: من أخبار التخيير، لعموم أخبار التخيير لصورة كون الخبرين موافقين للاحتياط وكونهما مخالفين له وكونهما مختلفين، واختصاص المرفوعة بالصورة الأخيرة. وقد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(٥) يعني: من ضعف السند.

(٦) قد يوجه ذلك بأن إطلاقات التخيير بعد تخصيصها بالمقبولة الدالة على وجوب التوقف مع إمكان استعلام حكم الواقعة بالرجوع للإمام عليه السلام لا تبقى حجة على التخيير إلا مع تعذر الاستعلام، فتنقلب النسبة بينها وبين المرفوعة إلى العموم من وجه، لأن المرفوعة تمنع من التخيير مع موافقة أحد الخبرين للاحتياط وتخصصه بصورة موافقتهما له أو مخالفتهما له. وحينئذٍ يمكن حمل المرفوعة على صورة التمكن من الاستعلام ترجيحاً لإطلاق أخبار التخيير.

وفيه ـ مع توقفه على رجحان أخبار التخيير ـ: أنه مبني على انقلاب النسبة

ومنه(١) يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة الواردة في جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها ـ باعتبار المناط(٢) ـ لما نحن فيه.

مما يدلّ على التخيير في المسألة

ومما يدل على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة: التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى الصاحب عجل الله فرجه:

«يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب

الذي هو خلاف التحقيق. مع أنه لا مجال لحمل المرفوعة على صورة التمكن من استعلام الواقعة، للحكم فيها بالتخيير مع موافقته للخبرين أو مخالفتهما للاحتياط، ومقتضي إطلاق المقبولة عدم التخيير حينئذٍ، بل لزوم التوقف مع إمكان استعلام حكم الواقعة مطلقاً. فتأمل جيداً. فالإنصاف أن مقتضي الجمع العرفي تخصيص إطلاق أخبار التخيير بالمرفوعة كتخصيصها بالمقبولة لو لا ما ذكره المصنفﭭ من ضعف سند المرفوعة. مضافاً إلى قرب كون تخصيص إطلاق أخبار التخيير بها إذا كان الخبران موافقين او مخالفين للاحتياط معاً تخصيصاً له بالفرد النادر.

(١) يعني: تقدم من الحمل على صورة إمكان الرجوع للإمامعليه السلام ومعرفة حكم الواقعة منه. فإن الصحيحة ظاهرة في إمكان الاستعلام لقولهعليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا». فتأمل.

(٢) فإنها في نفسها ظاهرة في عدم النص، فلابد في تعميمها لصورة تعارض النصين من فرض تنقيح المناط. لكن الإنصاف أنها حتى لو كانت مطلقة لا تصلح لمعارضة أخبار التخيير، لحكومة أخبار التخيير عليها، بلحاظ ظهورها في تعيين الحجة من الخبرين الذي هو بمنزلة العلم الرافع لموضوع الاحتياط في الصحيحة.

عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجـواب: في ذلك حديثان، أما أحدهما، فإنـه إذا انتقل عن حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر، فإنه روي: أنه إذا رفع رأسه من السـجدة الثانيـة وكبر ثم جلس ثم قـام، فليس عليه في القيـام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا... الخبر».

فإن الحديث الثاني(١) وإن كان أخص من الأول(٢)، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقلـه الإمامعليه السلام بالمعنى، وأراد شـموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه(٣)، فأجابعليه السلام بالتخيير.

(١) وهو ما تضمن عدم التكبير إن قام بعد الجلوس من السجدة الثانية.

(٢) وهو ما تضمن التكبير عند الانتقال من حالة إلى أخرى.

(٣) يعني: فيسـتحكم التعارض بين الخبريـن ولا يمكن الجمع بينهما بحمل العـام عـلى الخاص. لكن لا يبعد حمل الحديث الثاني على إرادة عدم تاكد اسـتحباب التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية لا على نفي مشروعيته ليعارض الخبر الأول فيكـون حاصل جـواب الامامعليه السلام في التوقيع أن سـقوط التكبـير رخصة لا عزيمة فيجـوز الأخذ بهـا ويجوز التكبير لمشروعيته في نفسـه لإطلاق ما دل على اسـتحبابه للانتقال من حالة إلى أخرى، وعليه لا يكون المراد من التخيير فيه التخيير في المسألة الأصوليـة بـين الأخبار المسـتحكمة التعـارض، بل التخيـير عملاً بعـد حجية كلا الخبرين للجمع بينهما بما يقتضي الرخصة.

وقـد يظهر مـن بعض الأخبـار إرادة هـذا المعنى مـن التخيير. وبهـذا يندفع

ثم إن وظيفة الإمامعليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي، إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع(١)، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث(٢) قصد الوجوب في ما ليس بواجب، ولعله(٣) من جهة كفاية قصد القربة في العمل(٤).

الاشكال الآتي من حيث لزوم الاغراء بالجهل. وتمام الكلام في مبحث التعارض.

ثم إن التوقيع أجنبي عما نحن فيه لعدم دوران الأمر في التكبير بين الوجوب وغير الحرمة. إذ لا إشكال في عدم وجوبه، وغاية ما يحتمل استحبابه فالأمر دائر بين الاستحباب والا باحة بمعنى عدم المشروعية، والمراد من الوجوب في السؤال والجواب هو الثبوت بمعني المشروعية لا الوجوب بالمصطلح الذي هو أحد الأحكام الخمسة. وعليه لا وجه للاستشهاد به لما نحن فيه. إلا أن يتمسك به بتنقيح المناط. لكنه غير ظاهر.

(١) إذ لو كان واجباً عنده في الواقع لزم تعريضهعليه السلام للمكلف لفوت الواقع عليه لأنه قد يختار الخبر الدال على عدم الوجوب، فلا يأتي بالتكبير ويفوته ملاكه.

(٢) بيان لوجه لزوم الإغراء بالجهل.

(٣) تعليل لقوله: «و ليس فيه الإغراء...».

(٤) يعني: فإذا أتى المكلف بالتكبير بقصد القربة لا يلزم شيء من المحذور. لكن كفاية قصد القربة المطلقة لا تمنع من قصد خصوص الوجوب لمن اختار دليله، فيلزم المحذور. إلا أن يدعى أن أهمية تعليم طريق العمل مع التعارض تسوغ الاغراء بالجهل. أو يكون هناك مانع من رفع الجهل في الحكم الواقعي من تقية أو نحوها. أو يدعى أن الأخذ بالخبر الدال على الوجوب من جهة التخيير لا يقتضي إلانية الوجوب ظاهراً من جهة التخيير لا نية الوجوب واقعاً ليكون محذوراً. فتأمل.

وكيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه(١)، ثبت في ما نحن فيه ـ من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل ـ بالإجماع والأولوية القطعية(٢).

ما ذكره الأصوليون في باب التراجيح

ثم إن جماعة(٣) من الأصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر، وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل. وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة إلى ترجيح الأول.

وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر، وحكي عن الأكثر ـ بل الكل ـ تقديم الحاظر، ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

ولعل الأولى في دفع المحذور ما ذكرنا من خروج ذلك عما نحن فيه من التخيير في المسألة الأصولية.

(١) الذي هو مورد التوقيع الشريف وفيه تنبيه إلى أن التوقيع خارج عما نحن فيه من الشك في التكليف الاستقلالي لوروده في الأجزاء الصلاتية التي هي مورد للتكليف الضمني.

(٢) لأن شبهة الاحتياط في التكليف الضمني أقوى من شبهته في التكليف المستقل. ولكن عرفت اختصاص التوقيع باحتمال الاستحباب، ولا وجه للاستشهاد به في احتمال الوجوب الذي هو محل الكلام.

(٣) تقدم نظير ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

المسألة الرابعة

دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم

الشبهة الوجوبية من جهة اشتباه الموضوع

والحكم فيه البراءة، ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعيةالتحريمية: من أدلة البراءة عند الشك في التكليف(١).

جريان أدلة البراءة

وتقدم فيها ـ أيضاً ـ: اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب ـ مقدمة لامتثال التكليف في جميع أفراده ـ موافقته في كل ما يحتمل أن يكون فرداً(٢) له.

---

(١) لا يخفى أن بعض تلك الأدلة مختص بالشبهة التحريمية ولا يعم الشبهة الوجوبية، مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» ونحوه، فالاستدلال به للمقام مبني إما على إرجاع الشبهة الوجوبية للتحريمية، بلحاظ أن وجوب الشيء يقتضي حرمة تركه أو على تنقيح المناط، أو الأولوية أو للإجماع المركب. والأمر سهل بعد عدم الإشكال ظاهراً في الرجوع للبراءة في المقام ووفاء بقية الأدلة به بلا كلام.

(٢) لا يخفى أن الشبهة المذكورة لوتمت فهي لا تقتضي الاحتياط في المقام إلا مع الابتلاء بالتكليف ببعض أفراد العنوان الواجب وانشغال الذمة به مع التردد بين الأقل والأكثر، كما سيأتي في الشك في عدد الفائتة. دون ما لو شك في الابتلاء بأصل

لو ترددت الفائتة بين الأقل والأكثر

ومن ذلك يعلم: أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال(١) في ما إذا ترددت الفائتة بين الأقل والأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة، بناء(٢) على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمة.

توضيح ذلك ـ مضافاً إلى(٣) ما تقدم في الشبهة التحريمية ـ: أن قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الأقل، ولا يدل أصلاً على وجوب ما شك في فوته(٤) وليس في فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضي إلا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم

العنوان الواجب، كما لو شك في فوت فريضة عليه، أو في كونه مقصوداً بالسلام، فإنه لا يقين بالانشغال بالعنوان حتى يتوهم لزوم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط. فتأمل جيداً.

(١) سيتضح مما يأتي أن المرجع في المقام أصل الاشتغال، لكن لا بالإضافة إلى التكليف بقضاء ما فات، بل بالإضافة إلى التكليف بأصل الواجب المتيقن حين الوقت. ولو غض النظر عن ذلك كفت أصالة عدم الإتيان. بالواجب في وقته.

نعم لابد من الخروج عن مقتضى الأصلين بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت. وعلى كل حال لا مجال للرجوع للبراءة.

(٢) توجيه لجريان قاعدة الاشتغال.

(٣) هذه الإضافة ليست في أصل المطلب، بل في التوضيح مع وحدة المطلب.

(٤) لما تقدم من أنه لا يكفي في البيان والدليل العلم بالكبرى، بل لابد معه من العلم بالصغرى أيضاً.

ـ حتى يقال: إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم ـ بل من جهة: أن الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلاً إلا على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا(١) لا يحتاج إلى مقدمة، ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلمية.

والحاصل: أن المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا تكون إلا مع العلم الإجمالي.

نعم، لو أجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجيء الكلام عليه.

المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ

هذا، ولكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد{قدس سره} إلى الشهيد الثاني: أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها.

وظاهر ذلك ـ خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظن رخصة، وأن القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ ـ: كون الحكم على القاعدة(٢).

كلام العلامة في التذكرة

قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء، لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلا بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكرراً حتى يظن الوفاء.

---

(١) يعني: ما علم صدق الفائت عليه.

(٢) يعني: من جهة جريان قاعدة الاشتغال.

ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلا باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة(١). ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية، انتهى.

وحكي هذا الكلام ـ بعينه ـ عن النهاية، وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، وصرح في الرياض بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلاً للبراءة اليقينية. وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قدس سره في التهذيب، حيث قال:

كلام الشيخ في التهذيب

أما ما يدل على أنه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، وجب. انتهى.

المورد من موارد جريان أصالة البراءة

وقد عرفت: أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم(٢) بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد في ما فات عن

---

(١) ظاهره أن الوجه في الاكتفاء بالأقل ليس هو الأصل، بل الأمارة الواردة على قاعدة الاشتغال مع التسليم بجريانها لو لا الأمارة المذكورة.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين قدس سره: «لم أقف على الفرق عندهم بعد التتبع وبحسب وسعي وبضاعتي لكنه قدس سره مصدق جداً في حكايته. وإن كان استدلالهم لوجوب الاحتياط في المسألة... يقتضي عدم الفرق جداً. ويكفي في ذلك ما حكاه شيخنا الأعظم قدس سره عنهم قدس سرهم في الكتاب، سيما ما حكي عن الشيخ في التهذيب، فإنه ينادي بأعلى صوته بعدم الفرق، كما هو ظاهر. فيغلب على الظن كون مراد شيخنا قدس سره

أبويه أو في ما تحمله بالإجارة بين الأقل والأكثر.

وربما يظهر عن بعض المحققين(١): الفرق بين هـذه الأمثلة وبين

عدم وقوفه على حكمهم بوجوب الاحتياط في استباء[اشتباه ظ] المسألة بعد الفحص في كلماتهم...».

(١) قال بعض المحشين ﷺ: «الظاهر أن المراد به هو المولى البهبهاني «رحمه الله». وقد حكي عنه ﷺ التمسك لوجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال بتقريب أن التكليف إنما تعلق بعنوان المنسي، والعلم بتحققه لا يحصل إلا بإتيان الأكثر.

أقول: هذا الوجه راجع إلى ما سبق، ولا ينهض ببيان الفرق بين المقام والأمثلة التي أشار إليها المصنف ﷺ. واستظهر المحقق الخراساني ﷺ في حاشيته على المتن من كلام بعض المحققين في الفرق: أن طروء النسيان بعد العلم التفصيلي بالفائت لا يكون عذراً في تركه، وحينئذٍ فالفرق بين الأمثلة المذكورة وبين ما نحن فيه أن المفروض فيما نحن فيه انقلاب العلم التفصيلي للإجمالي بسبب النسيان وعدم سبق الإجمال من أول واستمراره، بل يعلم بفوت الفريضة في أول الأمر، بخلاف الأمثلة المذكورة فإن الاشتباه فيها من أول الأمر. وربما يوجه مانعية ما سبق العلم من معذرية الجهل اللاحق بسبب النسيان بأن غاية الأصول الشرعية والعقلية هي حصول العلم بالتكليف، ومع سبق العلم بالحال وطروء النسيان يحتمل كون السابق هو العلم بالتكليف لابعدمه، فلا مجال للرجوع للأصل، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعدم إحراز عدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية.

وفيه: أن العلم إنما يمنع من جريان الأصول حين وجوده لابعد ارتفاعه بطروء النسيان، بل حديث رفع النسيان كاف في المعذرية لو فرض عدم جريان الأصول حينئذٍ. على أن ذلك لوتم لم يصلح فرقاً بين ما نحن فيه والأمثلة المتقدمة إذ لا منشأ لفرض سبق العلم التفصيلي فيما نحن فيه دونها».

هذا والكلام الذي نقله المصنف ﷺ عن بعض المحققين لا تعرض فيه للفرق

مـا نحن فيه، حيث حكي عنه ـ في رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة ـ أنه قال:

كلام السيد بحر العلوم فـي عدم جـريـان أصالـة البراءة في المسألة

إن المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً، وكذلـك الحـال في الفائتة الثانيـة والثالثة وهكذا، ومجرد عروض النسـيان كيـف يرفـع الحكم الثابـت من الإطلاقات والاسـتصحاب، بـل الإجماع أيضـاً؟ وأي شـخص يحصل منـه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسـيان كان مكلفـاً، وبمجـرد عروض النسـيان يرتفع التكليـف الثابت(١) وإن أنكر حجية الاسـتصحاب فهو يسـلم أن الشـغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية(٢).

إلى أن قال:

نعـم، في الصـورة التي يحصل للمكلـف علم إجمالي باشـتغال ذمته

بـين ما نحن فيه والأمثلة المذكورة، وإنما هـو يتضمن الفرق بين ما إذا كان الالتباس والاشـتباه مع تشـوش الأطراف وكثرتها وعدم الحصر فيهـا بحيث لا يمكن تحديد مقـدار معلوم بالتفصيل، ومـا إذا كان بنحو يمكن تحديد المقدار المحتمل من المقدار المعلوم، وأن الوجه في الفرق بينهما هو شمول أدلة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت الثاني دون الأول. فإن هذا هو الذي يظهر من ذيل كلامه. وهو مع ـ مع عدم تماميته في نفسه ـ أجنبي عما ذكره المصنفﷺ. فلاحظ.

(١) إن أريد بارتفاع التكليف بسـبب النسـيان ارتفاعه واقعاً فلا قائل به كما ذكـره. إلاّ أن جريـان الـبراءة لا يتوقـف على ذلك، بـل يكفى فيه ارتفـاع التكليف ظاهـراً. وإن أريـد به ارتفاعـه ظاهراً فقد عرفـت أنه مقتضى حديث رفع النسـيان، وعموم أدلة البراءة، ولا بأس بالالتزام به.

(٢) لا شغل يقيني في المقام بالمشكوك، بل الشغل اليقيني إنما هو بالأقل.

بفوائـت متعـددة يعلم قطعـاً تعددها لكـن لا يعلم مقدارهـا، فإنه يمكن حينئذٍ أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه.

إلى أن قال:

والحاصـل: أن المكلـف إذا حصل لـه القطع باشـتغال ذمته بمتعدد والتبـس عليـه ذلك كَـماً، وأمكنه الخـروج عن عهدته، فالأمـر كما أفتى به الأصحاب(١)، وإن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثـلاث وأما أزيـد من ذلك فلا، بل احتمال احتملـه، فالأمر كما ذكره في الذخـيرة(٢). ومـن هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعـدد في فائتة وعلم أن صلاة صبـح يومه فاتت، وأما غيرها فلا يعلـم ولا يظن فوته أصلاً، فليس عليه إلا الفريضـة الواحـدة دون المحتمـل، لكونـه شـكاً بعد خـروج الوقت، والمنصـوص أنه ليس عليـه قضاؤها(٣)، بل لعله المفتى بـه، انتهى كلامه رفع مقامه.

مناقشة كلام السيد بحـر العـلوم قدس سره

ويظهـر النظـر فيـه مما ذكرنـاه سـابقاً(٤)، ولا يحـضرني الآن حكم لأصحابنـا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل

---

(١) يعني: من لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

(٢) هذا ظاهر في التفصيل الذي أشرنا إليه.

(٣) ظاهـره أن عـدم وجـوب قضـاء المحتمـل ليـس للأصل، بـل للأخبار المذكـورة، فـلا ينافي كـون مقتضي الأصل الاحتيـاط فيلزم الرجوع إليـه في الصورة الأولى لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن شمولها.

(٤) لم يظهر منه قدس سره سابقاً تعرض لبطلان الفرق المذكور، وإنما تعرض لبطلان استدلاله لوجوب الاحتياط في الشق الأول من التفصيل.

البراءة في أمثال ما نحن فيه مما لا يحصى.

توجيه فتوى المشهور

وربما يوجه الحكم فيما نحن فيه: بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة(١)، فيترتب عليه وجوب القضاء إلا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى: ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل(٢)، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل، ممنوعة، لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب: من أن المراد بالفوت مجرد الترك(٣) كما بيناه في الفقه.

وأما ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به، فلا يشمل ما نحن فيه(٤).

وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه(٥):

---

(١) لا يخفى أن هذا راجع إلى التمسك بالأصل في كل صلاة بنفسها، لا في عنوان الفائت الشامل لجميع الأفراد، الذي هو مبنى الوجه الأول الذي يظهر من الأصحاب.

(٢) لأنه أمر وجودي منتزع من عدم حصول الشيء في وقته الذي يتم فيه ملاكه.

(٣) فإن أغلب النصوص لم يشتمل على عنوان الفوت، وما اشتمل عليه إما ضعيف السند أو وارد لبيان أحكام أخر غير وجوب القضاء. ولابد من سبر النصوص والتأمل فيها.

(٤) يأتي الكلام في ذلك، وأنه ممنوع.

(٥) إنما أحتاج إلى هذه التوضيح لدفع ما سبق من أن المقام الشك في أصل التكليف الذي يكون المرجع فيه البراءة، للشك في توجه أمر القضاء بالإضافة إلى المشكوك، وليس شكاً في الفراغ عن التكليف حتى يرجع فيه إلى الاشتغال.

....

وحاصل ماذكره هنا أنه يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال بالإضافة إلى التكليف بالفريضة الوارد في الوقت بلحاظ أن مرجع التكليف بالقضاء إلى استمرار التكليف بأصل الواجب الثابت في الوقت، وليس هو تكليفاً آخر يحدث بعد الوقت بعد سقوط الأمر الأدائي، وغاية ما يسقط هو بخروج الوقت التكليف بالقيد وهو الوقت.

وبالجملة: مقتضى الجمع بين الأمر الأدائي والقضائي هو أن التقييد بالوقت مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، وبخروج الوقت يسقط أحد المطلوبين الناشيء من التقييد بالوقت، ويبقى الآخر، وهو أصل الواجب بحاله ويستمر التكليف به. وعليه يكون الشك في تحقق الأداء شكاً في الفراغ عن التكليف بأصل الواجب المعلوم الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لا أنه ملازم للشك في حدوث أمر جديد بالقضاء بعد الوقت حتى يكون المرجع فيه البراءة.

ثم إنه إنما يحتاج إلى هذا التوجيه لو لم نقل بأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت محرزة لموضوع القضاء، لعدم كون موضوعه الفوت الذي هو أمر وجودي بل مجرد عدم فعل الواجب في وقته. إذ لو قيل بذلك لم يضر دعوى أن الأمر القضاء حادث بعد الوقت لااستمرار لأمر الأداء، فيكون المرجع فيه البراءة، لأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت أصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة. وعليه فاللازم جعل هذا وجهاً آخر لا توضيحاً للوجه السابق، كما قد يظهر من المصنف قدس سره.

هذا ولا يخفى أن هذين الوجهين لو تما يجريان في جميع موارد الشك في فوت الفريضة من دون فرق بين الشك في أصل الفوت والشك في عدد الفائت مع تعيين نوعه، وكذا مع الشك في فوت بعض الأنواع، كما لو شك في فوت الظهر مع العلم بفوت الصبح. بل الوجه الأول ـ وهو التمسك بأصالة، عدم الإتيان ـ قد يجري حتى مع شك ولي الميت في مقدار ما فات الميت، فيقتضي وجوب الاحتياط عليه بالإتيان بالأكثر.

أن القضـاء وإن كان بأمر جديد، إلا أن ذلك الأمر كاشـف عن اسـتمرار مطلوبية الصلاة مـن عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب(١)، بأن يكون الكلي المشترك بـين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أن أداء الدين ورد السلام واجب في أول أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني، وهكذا.

وحينئـذٍ: فإذا دخل الوقت وجب إبـراء الذمة عن ذلك الكلي، فإذا شـك في بـراءة ذمته بعـد الوقت، فمقتضى حكـم العقل باقتضاء الشـغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان، كما لو شـك في البراءة قبل خروج الوقت(٢)، وكما لو شـك في أداء الدين الفـوري، فلا يقال: إن الطلب في

نعـم لا يجـري فيه الوجـه الثاني ـ أعنـي التمسـك بقاعدة الاشـتغال ـ لعدم الإشكال في حدوث تكليف الولي بعد موت الميت وليس هو استمرار لتكليف الميت الثابت قبل موته كما لا يجري الوجهان معاً مع الشك في مقدار ما تحمله بالإجارة أو في مقدار الدين، بل أصالة عدم تعلق الأجارة والدين تقتضي عدم وجوب المشكوك والاقتصار على المتيقن، وهو لا يحتاج معه إلى التمسك بالبراءة.

(١) كما هو الحال في جميع القيود التي تسـقط بالتعذر ولا يسـقط معها أصل الواجـب كالقيـام في الصلاة والطمأنينة وغيرهما. فإن المسـتفاد عرفـاً بعد الجمع بين الأدلـة أن للقيـد مصلحتين مصلحة قائمـة بأصل الذات مع قطـع النظر عن القيد، وأخـرى قائمـة بالقيد. أو أن له مصلحـة تحصل مع التمكن من القيـد بالمقيد، ومع العجـز عنـه بأصل الذات. ولازم الأول عدم جواز تعجيـز النفس عن القيد، كما في الوقت، ولازم الثاني جوازه.

(٢) إذ لا فرق بينهما إلا في كون الواجب في الوقت هو القيد في ما بعده أصل

الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام(١).

والحاصل: أن التكليف المتعدد بالمطلق والمقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة.

ضعف التوجيه المذكور

هذا، ولكن الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه في المقام(٢).

أما أولاً: فلأن من المحتمل ـ بل الظاهر ـ على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كل من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر(٣)، فهو من

الذات، مع اشتراكهما في وحدة الأمر، والشك في استمراره بسبب عدم الامتثال، لا في حدوث أمر جديد.

(١) يأتي الكلام فيه.

(٢) الظاهر من كلماتهم المتقدمة عدم استنادهم إليه، بل إلى إجراء قاعدة الاشتغال بالإضافة إلى أصل العنوان. لكن عدم استناد الأصحاب ﭫ إلى هذا الوجه لا دخل له في ضعفه، بل في ضعف استدلالهم، لأنه أقوى من الوجه السابق.

(٣) هذا خلاف الظاهر جداً بعد الرجوع للمرتكزات في الأوامر العرفية المتعلقة بالقيود التي تسقط بالعجز عنها، فإن الظاهر أن اعتبارها من باب تعدد المطلوب، وليس التكليف بأصل الواجب بعد تعذر القيد من باب تبدل المطلوب. كيف وقضاء الشيء عرفاً ولغة اداؤه وتوقيته وانجازه والقيام به، ومنه قضاء الدين.

نعم يتم ما ذكره ﭭ في مثل الكفارة فأن المفهوم عرفاً كونها من سنخ آخر غير سنخ الواجب عند صح! ما ذكره كما أوضحناه في مبحث الواجب الموقن من شرح الكفاية وعليه فلابد أن يكون المراد من كون القضاء بأمر جديد أنه لا مجال لإحراز

قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته(١) ـ كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت(٢)، ويؤيده:

وجـوب القضاء من الأمر بالوقت، لظهوره في كون التقييد بالوقت ـ كسـائر موارد التقييـد ـ بنحو وحدة المطلوب لا تعدده وعـدم وجوب أصل الذات مع قطع النظر عن القيد.

ولو فرض إجماله كفى في نفي وجوب القضاء أصالة البراءة بعد كون المتيقن الوجوب هو المقيد بالوقت، وعدم جريان استصحاب الوجوب بعد الوقت، لعدم إحراز الموضوع على ما هو التحقيق، فلابد في وجوب القضاء من أمر جديد يستكشف بـه حال الأمر الأول وأنه مبني على تعدد المطلوب لا وحدته، فالأمر بالقضاء يكون شارحاً لحال الأمر الأول. لا أنه يكون أمر آخر بواجب آخر. ولو فرض أن مرادهم بقاعدة أن القضاء بامر جديد ما ذكره المصنفﰓ لا ما ذكرنا كفى في اثبات ما ذكرنا ما عرفت. ولا أهمية للقاعدة المذكورة، لأنها ليست مضمون دليل الشرعي، بل هي قاعدة يذكرها الأصحاب بعد اجتهادهم في مضمون الأدلة الشرعية.

ثـم إنه لوتـم ما ذكره المصنـفﰓ فهوإنما يمنع من التمسـك في المقام بقاعدة الاشتغال، ولا يمنع من التمسك بأصالة عدم الإتيان الحاكمة على أصالة البراءة من وجوب القضاء، كما عرفت.

(١) الظاهـر أن المـراد بالقضـاء في عـرف المتشرعة – بل العـرف العام – هو الإتيـان بالشيء في غير وقتـه، لإمكان تحصيل شيء من مصلحته، فان كان المراد هذا المعنى فهو، وإن كان المراد به سدالنقص الحاصل بسبب فوت الشيء في وقته بما ليس من سنخه، نظير ضمان الحارس المفرط لما سرق منه فهو أجنبي عن القضاء عرفاً.

(٢) هـذا ينافي ما تقـدم منه عدم كون موضوع القضاء هـو الفوت، بل مجرد عـدم الإتيـان: على أنـه قد يصح إطلاق الفـوت على القضاء بلحـاظ فوت مصلحة الوقـت، لا فـوت تمام الواجب. وهو وإن كان خلاف الظاهر بدواً من لفظ الفوت،

بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه(١)، عدا الولاية ـ لا من باب الأمر بالكلي والأمر بفرد خاص منه، كقوله: صم، وصم يوم الخميس(٢)، أو الأمر بالكلي والأمر بتعجيله(٣)، كرد السلام(٤)

إلا أن المتعين تنزيله على ذلك ليناسب التعبير بالقضاء الذي عرفت أنه لا يصدق إلا فيما كان المأتي به من سنخ المقتضى.

(١) فإن البدل يباين المبدل لكن ربما يكون التباين بلحاظ أن المبدل لما كان هو المقيد بالوقت - وإن كان تقييده بنحو تعدد المطلوب - فهو يباين المأتي به في خارج الوقت وإن كانا مشتركين في جامع واحد مشتمل على بعض مصلحة المقيد. على أن البدلية الحقيقية ممتنعة في بعض الفرائض كالزكاة، لوضوح عدم كونها من سنخ الوقت وإن وجب تعجيلها، فلابد من نحو من التسامح في إطلاق البدلية.

(٢) إن كان مرجع الأمر بصوم الخميس إلى تقييد الأمر بمطلق الصوم به بحيث يقتضي المبادرة فيه فهو من سنخ التوقيت. فيجري فيه ما تقدم وإن كان مرجعه إلى أمرين مستقلين أحدهما بالكلي والآخر بفرد منه، لكل منهما إطاعته ومعصيته بحيث يجوز تأخير امتثال الأمر الأول فهو أجنبي عما نحن فيه. فتأمل.

(٣) وجوب التعجيل إن رجع إلى حرمة التأخير أو الحبس - كما في وجوب تعجيل أداء الحق - فهو منحل إلى تكاليف متعددة انحلالية مترتبة بالواجب الواحد يكون امتثال التقدم منها رافعاً لموضوع التأخر. وإن رجع إلى وجود مصلحة في التعجيل غير مصلحة أصل الواجب فهو من سنخ التوقيت فيجري فيه الكلام السابق. وإن افترقا في أنه ليس في الوقت إلا تقييد واحد، ومرجع وجوب التعجيل إلى تقييدات مترتبة بعدد الآنات.

(٤) لم يتضح الوجه في وجوب التعجيل بالسلام إلا دعوى أن مفهوم رد السلام وجوب التحية موقوف على التعجيل وحينئذٍ لا يكون لوجوب الكلي الجامع بين الفور والتراخي دليل حتى يقال: إن وجوب التعجيل مبني على تعدد المطلوب.

وقضاء الدين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابها.

وأما ثانياً: فلأن منع عموم ما دل على أن الشك في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام(١)، خال(٢) عن السند(٣). خصوصاً مع اعتضاده بما دل على أن الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام: «إنما الشك في شيء لم تجزه»(٤)، ومع اعتضاده في بعض المقامات(٥) بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

وأما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شك في

كما أنه ليس في المقام أمر بالقضاء حتى يستكشف منه أن التعجيل مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، بخلاف قضاء الفوائت. ولذا لم يُنقل ـ فيما عثرت عليه عاجلاً ـ القول بوجوب القضاء في السلام إلا عن الأردبيلي قدس سره وواقفه السيد الطباطبائي قدس سره في العروة الوثقى. ولعله مبني على الاستصحاب الذي عرفت الإشكال فيه بعدم إحراز الموضوع. وتمام الكلام في الفقه.

(١) متعلق بقوله: «عموم...» ولا يبعد زيادة «لا يعتد به».

(٢) خبر «أن» في قوله: «فلأن منع عموم...».

(٣) إذ لا وجه له إلا دعوى الانصراف عن صورة العلم بأصل الفوت والشك في مقدار الفائت. وهي ـ كما ترى ـ مردودة على مدعيها. ومنه يظهر الإشكال في الفرق الذي تقدم عن بعض المحققين بناء على ما استظهرناه منه.

(٤) لا يبعد أن تكون قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت من صغريات قاعدة التجاوز التي تضمنتها هذه الأخبار، كما لعله يأتي التعرض له في خاتمة الاستصحاب.

(٥) بأن لم يعلم من المسلم أنه في مقام التسامح في أداء الفرائض، أو أنه جاهل بها.

مقـدار ما فات منها(١)، ولا أظنهم يلتزمون بذلـك، وإن التزموا بأنه إذا وجـب عـلى الميت ـ لجهله بما فاته ـ مقدار معـين يعلم أو يظن معه البراءة، وجب على الولي قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهرا على الميت(٢)، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

وكيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف(٣).

التوجيه الأضعف

وأضعف منه: التمسك في ما نحن فيه بالنص الوارد في: «أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته»(٤)،

---

(١) لا يخفـى أنه لا مجال لجريان قاعدة الاشـتغال بالتقريب المتقدم في ذلك، إذ لا إشـكال في أن تكليف الولي ليس اسـتمراراً لتكليف الميت، بل هو حادث بعد موت الميت وسـقوط التكليف في حقه. فالمرجع فيه البراءة. نعم لو فرض التمسـك فيما تقدم بأصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها لجرى في قضاء الولي عن الميت، كما تقدم وتقدم حال بقية الأمثلة المتقدمة من المصنف قدس سره.

(٢) هذا مبني على أن الولي مكلف واقعاً أو ظاهراً بقضاء ما وجب على الميت ظاهراً. ولا يظن التزامهم به على عمومه. مع عدم الدليل عليه في نفسـه، بل مقتضى القاعدة أن الواجب عليه واقعاً قضاء مافات الميت واقعاً، ويرجع في مورد الشك إلى مقتـضي الطرق والأصول الظاهريـة الجارية في حقه، ولا أهمية لثبوتها في حق الميت. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(٣) العمدة في ذلك ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، وبه ترفـع اليد عـن أصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها، وقاعدة الاشـتغال بها اللتين تقدم تقريب جريانهما في نفسهما.

(٤) وهـو صحيـح عبدالله بن سـنان: «قلت لأبي عبـد الله عليه السلام: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع يصلي في...؟

بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص(١)، لا أنه مختص بالنافلة. مع أن الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل(٢).

قال: فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها، فيكون قد قضي بقدر علمه من ذلك». وهذا كما ترى لوتم لايطابق ما هو المشهور من وجوب الاحتياط حتى يظن أو يعلم بالفراغ.

نعم قد يستدل عليه بخبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام: «سألته عن رجل نسي ما عليه من النافلة وهو يريد أن يقضي كيف يقضي؟ قال: يقضي حتى يرى أنه قد زاد على ما يرى عليه وأتم» بناء على عدم الخصوصية للنافلة، وهو إن كان في غير محله كما يأتي.

(١) إما لفهم عدم الخصوصية للنافلة، أو لأن قوله عليه السلام في ذيل الصحيح: «فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك» بمنزلة التعليل الشامل للفريضة، كما في الجواهر. لكن الأول ممنوع ولاسيما مع كثرة اختلاف الفريضة والنافلة في الأحكام ومثله الثاني، لعدم ظهوره في التعليل بل في تنزيل الوجه المذكور منزلة قضاء تمام الفائت. مع أن تعليل استحباب القضاء بالوجه المذكور في النافلة بذلك لا يقتضي وجوبه في الفريضة.

(٢) لعله إشارة إلى أن الأولوية المذكورة لو تمت تقتضي استحباب القضاء بالوجه المذكور في الفريضة، لا وجوبه، كما هو المدعى. ولعله ظاهر. والحمد لله رب العالمين.

المطلب الثالث

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما(١)

الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص

كما إذا اختلفت الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة(٢) ـ بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص ـ إذا

---

(١) يعني: لا بعينه.

(٢) ذكر بعض أعاظم المحشين ﭬ أن المراد بذلك استصحاب عدم كل منهما. وأنه ليس محل الكلام هنا، بل يأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب، وإنما الكلام هنا في أصل البراءة.

لم يلزم مخالفة علم تفصيلي(١)، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي(٢).

هل الحكم في المسألة الإباحة أو التوقف أو التخيير؟

وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوها ثلاثة:

الحكم بالإباحة(٣) ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب(٤)

أقول: جريان الاستصحاب بالوجه المذكور مبني على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي. ويظهر من المصنفﰒ في مبحث الاستصحاب منعه على غموض في كلامه.

(١) ومثله ما لو استلزم مخالفة علم إجمالي، لما هو المعلوم من منجزيته ـ كالتفصيلي ـ المانعة من الرجوع للأصول الترخيصية.

(٢) كأنه إشارة إلى ما تقدم من الموارد التي يتولد من العلم الإجمالي فيها علم تفصيلي بالمخالفة.

(٣) التي هي أحد الأحكام الخمسة. أو ما يعم الأحكام الثلاثة المقابلة للوجوب والحرمة.

(٤) لا يخفى أنه في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب لا مجال للبناء على إلا باحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو ما يعم الأحكام الثلاثة غير الإلزامية، بل ليس مفاد الأدلة عقلية كانت أو شرعية إلا رفع الحرمة وعدم تنجز احتمالها وعدم المؤاخذة عليها لو فرض وجودها واقعاً، وهو غير إثبات الإباحة، بأحد المعنيين المذكورين والتعبد بها.

نعم بعد فرض اليقين بعدم الوجوب يلزم نتيجة الإباحة بالمعنى الثاني عملاً وهو غير التعبد بها شرعاً. وأما قولهﰺ: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» بناء على عمومه للشبهة الحكمية ـ كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة من المطلب

بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً ومرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين(١)، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه(٢).

الأول ـ فالظاهر أن المراد بالحل فيه ليس هو إلا باحة بأحد المعنيين المتقدمين، بل مجرد الإذن في الشيء الحاصل برفع الحرمة، كما يناسبه المقابلة بين الحل والحرمة، وظهور كون القضية ارتكازية. وكذا الحال في دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة.

(١) لا معنى لتفسير التوقف الذي هو عبارة عن عدم الحكم شرعاً بشيء بإلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فإن الإلغاء المذكور حكم أيضاً. ولعله لذا كان في بعض النسخ جعل قوله: «ومرجعه إلى إلغاء...» إلى قوله: «بلا مرجح» تفسيراً للوجه الأول وهو الحكم بالإباحة ظاهراً.

لكن عليه لا يتجه التفريع بقوله: «فلا حرج في الفعل ولا في الترك...» إذ على الوجه المذكور يكون الترخيص شرعياً، ولا ينحصر الأمر بترخيص العقل، فضلاً عن تعليله بلزوم الترجيح بلا مرجح، فإن ذلك إنما يتم مع عدم بيان الشارع، لا مع حكمه بالإ باحة وبعدم تنجز أحد الاحتمالين، بل تفريع ذلك يناسب الوجه الثاني، وهو التوقف وعدم حكم الشارع بشيء ظاهراً.

فالأنسب رجوع قوله: «ومرجعه إلى...» إلى الوجه الأول، ورجوع قوله: «فلا حرج في العقل...» إلى الوجه الثاني، فيكون حق العبارة هكذا: «الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب، ومرجعه إلى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين. والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. ولعل اضطراب العبارة بسبب خطأ النسخ.

(٢) وهو مفاد للتخيير. والفرق بينه وبين التوقف الذي يلزمه عقلاً التخيير في مقام العمل أيضاً إن التخيير هناك في مقام العمل دون أن يبتني العمل على البناء

ومحـل هذه الوجـوه ما لو كان كل من الوجـوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليـف أو كان أحدهمـا المعـين كذلـك، لم يكن إشـكال في عـدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة، لأنه مخالفة قطعية عملية(١).

على أحد الحكمين أما التخيير هنا فهو بين نفس الحكمين فلابد من البناء على أحدهما ثم ترتيب العمل عليه.

(١) فإنـه في الصـورة الأولى لو فرض موافقة أحدهما بـلا قصد الامتثال لزم المخالفـة القطعيـة، كما لـو فرض أن تـردد الأمر بين وجـوب الفعل بقصـد القربة، ووجـوب الترك بقصد القربة، فلـو فعل أو ترك لا بقصد القربة يعلم بالمخالفة. وفي الصـورة الثانية لو فرض موافقة التكليف المعين لا بقصـد القربة علم بالمخالفة، كما لو علم تردد الأمر بين وجوب الصوم ووجوب الأكل، فأمسك عن الأكل لا بقصد القربة وقد سـبق منـهﭭ في حكم العلم الإجمالي من مباحـث الاقتصار على الصورة الثانية وترك الصورة الأولى، وظاهره عدم إمكان المخالفة القطعية فيها.

ولابـد مـن حمله هناك على ما لو كان محتمل التحريم هـو الفعل بقصد القربة والواجب كذلك. كما لو دار الصوم بين الوجوب والحرمة، كما في يوم الشك، فيكون قصد القربة قيداً في الفعل المحتمل الوجوب والحرمة.

أمـا هنا فـلا بد من حمله على مـا إذا كان مقتضى التحريم الـترك بقصد القربة للفعـل الخـاص، فيكون قصد القربة قيداً للترك الذي هـو مقتضى التحريم، كحرمة الأكل في نهار شـهر رمضان، لا الفعل المـتروك بمقتضاه، كحرمة الصوم يوم العيد. كل ذلك لتصحيح عبارة المصنفﭭ في المقامين.

ثـم إنـه ربما يقـال: بأن هذا مبنـي على تنجـز التكليف في المقام بسـبب العلم الإجمالي، كما هو مذهب المصنفﭭ وعليه جرى في دليل الانسـداد، حيث التزم بأن تعـذر الموافقة القطعية للتكاليـف المعلومة بالإجمال وتعذر الاحتياط التام لا يوجب

الحكم بالإباحة ظاهراً ودليله

وكيف كان: فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً(١)، لعموم

سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل يبقي منجزاً بنحو تجب الموافقة الظنية أو الاحتمالية المعبر عنها بالتبعيض في الاحتياط.

وقد عرفت الإشكال في المبني المذكور وأن تعذر الموافقة القطعية للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية حتى بالإضافة إلى الموافقة الاحتمالية، و أن المنجز للتكاليف مع انسداد باب العلم هو العلم باهتمام الشارع بالأحكام، بنحو يعلم منه الاكتفاء بسلوك الظن في تحصيل الواقع.

وحينئذٍ فلا موجب للمنع عن المخالفة القطعية في المقام لسقوط العلم الإجمالي، وعدم منجز آخر من اهتمام الشارع ونحوه، لأن الحكم الواحد ليس كمعظم الأحكام في باب الانسداد، كي يعلم باهتمام الشارع بحفظه ولو احتمالاً. والأمر لا يخلو عن إشكال. فتأمل.

(١) عرفت أنه لا مجال لإثبات الإباحة، لعدم وفاء الأدلة بها على أنه لو فرض وفاؤها بها بحسب إطلاقها فلا مجال لها هنا، لقصور أدلة التعبد الظاهري عن صورة العلم بالخلاف. ولأجله قد يقال: إنه لا مجال لتطبيق الأدلة في المقام لرفع كلا الحكمين الإلزاميين لمنافاته للعلم الإجمالي. بثبوت أحدهما الموجب للعلم التفصيلي بخطأ الأصل.

وهذا الخلاف ما إذا أريد التمسك بأصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة من باب الاستصحاب فإن كل واحد من الأصلين لما كان له أثر خاص به فرضاً فلا مانع من التمسك به بلحاظ أثره. لعدم العلم لكذب كل منهما. والعلم إجمالاً بكذب أحدهما لاأثر له بعد عدم رفعه لموضوع كلا الأصلين وعدم اقتضائه لزوم المخالفة العملية القطعية من إجرائها فرضاً. على ما يأتي في مبحث الاستصحاب. لكن ما ذكر إنما يتم لو كان اجراء أصالة البراءة من الحكمين في المقام بلحاظ أثر واحد وهو أثر ارتفاع الحكمين وثبوت الحكم الثالث. وهو الإباحة. للعلم بعدم تحقق موضوع

أدلة الإباحــة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لـك حلال»(١)، وقولهم: « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلته، حتى قوله‌عليه‌السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر» على رواية الشيخ(٢)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهي(٣).

هـذا كله، مضافاً إلى حكـم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل

الأثـر المذكور، ولايتم لـو كان اجراء الأصل في كل حكم بلحـاظ أثره المختص به، وهـو الالتـزام عملاً بمقتضاه فإجـراؤه بالاضافة إلى الوجوب لأجـل عدم الالتزام بالفعـل، وبالاضافـة إلى الحرمة لأجـل عدم الالتـزام بالترك، فتطبيـق أصل البراءة بلحاظ أحدهما غير تطبيقه بلحاظ الآخر، ولايعلم الكذب في كل تطبيق بنفسه.

والحاصل: إنه إن أريد الرجوع للبراءة من الحكمين بتطبيق واحد وبلحاظ أثر واحد كان ممتنعاً، وكان كالرجوع إلى استصحاب عدم الحكمين بلحاظ أثر ارتفاعهما معاً. وإن أريد الرجوع له بتطبيقين لكل منهما أثر فلا مانع منه، وكان كاسـتصحاب عـدم الوجوب بلحاظ أثره واسـتصحاب عدم الحرمة بلحاظ أثـره. اللذين عرفت منا ومن المصنف‌قدس‌سره أنه لا مانع منهما. ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين الإباحة، فإن التخيير عملاً من آثار الإ باحة المعلوم عدمها في المقام. فتأمل جيداً.

(١) عرفـت أنـه وارد لنفـي احتمال الحرمـة، ولا ينهض لإثبـات الإ باحة في سائر الموارد فضلاً عن المقام، حيث يعلم بعدمها.

(٢) إذ عـلى الروايـة الأخـرى التـي اقتـصر فيها عـلى النهي لا ينهـض برفع الوجوب.

(٣) لكـن لا بدّ من قصوره عما نحن فيـه، لامتناع جعل الحكم الظاهري مع العلم بمخالفته للحكم الواقعي. كما عرفت.

والـترك، فـإن الجهـل بأصل الوجـوب علة تامـة عقلا لقبـح(١) العقاب عـلى الترك من غير مدخليـة لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنـس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلـم بنوع التكليف المتعلق بأمر مـردد(٢)، حتى يقال: إن التكليف في المقام معلوم إجمالاً(٣).

دعـوى وجـوب الالـتـزام بحكم الله تـعـالـى والـجـواب عنها

وأما دعوى وجـوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أن المراد بوجوب الالتزام: إن أريد وجوب موافقة حكم الله(٤) فهو حاصل فيما نحن فيه(٥)، فإن في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

وإن أريـد وجوب الانقيـاد والتدين بحكـم الله(٦) فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب

---

(١) عرفـت منـه ومنـا في مبحـث البراءة إمـكان ردع الشـارع عنـه بايجاب الاحتيـاط. فالتعبير بالعلة التامة لا يخلو عن تسـامح. ومـراده بذلك مجرد بيان عدم مانعية أحد الحكمين من قبح العقاب على الآخر مع الجهل به.

(٢) نظير العلم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة إحدى المرأتين.

(٣) يعني: ليرتفع بذلك موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٤) يعني: عملاً.

(٥) الأولى أن يقـال: فالموافقة القطعية متعـذرة، والموافقة الاحتمالية حاصلة فيما نحن فيه، فإن في الفعل... الخ.

(٦) الذي هو عبارة عن الموافقة الالتزامية القلبيه.

التدين بثبوته في الواقع(١)، ولا ينافي ذلك التدين حينئذٍ بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل، لا من حيث التدين به(٢).

دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي والجواب عنها

ومنه يظهر اندفاع ما يقال: من أن الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما، إلا أن طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، وهو محرم.

وعليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما.

توضيح الاندفاع: أن المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو أيضا متحقق في الواقع(٣)، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه(٤) والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا مما لا دليل على وجوبه

---

(١) لأن الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية ليس إلا توقف التصديق بالشريعة والتسليم لها على الالتزام بأحكامها، وذلك لا يقتضي إلا الموافقة بالوجه المذكور.

(٢) لكن الإباحة ظاهراً يعلم مخالفتها تفصيلاً للحكم الواقعي في المقام. نعم التعبد بعدم كل من الحكمين بتطبيق خاص به ليس معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي، وإنما يحتمل مخالفة أحدهما له إجمالاً.

(٣) مبني الإشكال إن الالتزام بالحكم الظاهري المباين للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال ينافي الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، ولم يظهر من المصنف قدس سره في دفعه ما يدفع المنافاة المذكورة، وقد عرفت حقيقة الحال.

(٤) يعني: تعبده بحكم خاص بنحو التعيين يحتمل الموافقة للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

أصلاً(١).

والحاصـل: أن الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، مـن اللوازم العقليـة(٢) للعلم التفصيلي يحصل مـن ضم صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع(٣) حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

ومـن هنـا(٤) يبطـل قياس مـا نحن فيه بصـورة تعـارض الخبرين الجامعين لشرائـط الحجية الدالّ أحدهما على الأمر والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

ولا يمكن أن يقال(٥): إن المستفاد منه ـ بتنقيح المناط هو ـ وجوب

---

(١) بـل هو محـرم إذا كان راجعاً إلى الالتزام بالحكـم الخاص على أنه الحكم الواقعي، لأنه تشريع.

(٢) لعـل الوجه في كونـه من اللوازم العقلية دعـوى ملازمة العلم للاعتقاد والتديـن، وهـو مـورد الإشـكال، فالظاهر أنه مـن اللـوازم الشرعية، فـإن الالتزام بأحكام الشريعة لازم للالتزام بها والاعتقاد بصدقها.

(٣) يعني: من غير أن يناط بعلم المكلف بالحكم تفصيلاً، كوجوب اجتناب النجس.

(٤) لم يتضح استفادة وجه البطلان الذي سيذكره مما تقدم.

(٥) يعنـي: في توجيـه القيـاس المذكـور، حاصـل الوجه المذكـور: أن ملاك التخيـير بين الخبرين هو لزوم الالتزام ظاهـراً بما يحتمل كونه الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً من دون خصوصية لقيام الخبر عليه.

الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنه(١) يمكن أن يقال: إن الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية(٢)، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلا بد من الأخذ بأحدهما(٣)، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية(٤) غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا(٥) النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلا بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

---

(١) تعليل لقوله: «لا يمكن أن يقال...».

(٢) على أن يكون وجوب الالتزام بالخبر والأخذ به تكليفاً آخر ناشئاً من ملاك قائم به مع قطع النظر عن الوصول به للواقع وكشفه عنه.

(٣) كما هو الحال في كل تكليفين لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فإنهما يتزاحمان ويتعين التخيير بينهما.

(٤) بل هو حكم فرعي جزئي، كسائر الأحكام الفرعية المتزاحمة في مقام الامتثال، نظير حرمة تكذيب الخبر ورده، وأما المسألة الأصولية فهي عبارة عما يبحث فيه عن الحجية وشؤنها، ولا دخل للحجية بالالتزام المذكور، بل هي متمحضة لمقام العمل.

(٥) يعني: لو فرض عدم النص الحاكم بالتخيير أمكن القول بالتخيير من هذه الجهة.

ويشـير إلى مـا ذكرنا من الوجـه: قولهعليه السلام في بعض تلـك الأخبار: «بأيهما أخذت من باب التسـليم وسعك». وقولهعليه السلام: «من باب التسليم» إشـارة إلى أنه لمـا وجب على المكلف التسـليم لجميع ما يـرد عليه بالطرق المعتبرة من أخبار الأئمةعليهم السلام ـ كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسـليم لما يرد من الأئمةعليهم السلام(١)، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشـكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا»(٢)، وكان(٣) التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعاً، وجب(٤) التسـليم لأحدهما مخيراً في تعيينه(٥).

ثـم إن هذا الوجـه وإن لم يخل عن مناقشـة أو منـع(٦)، إلا أن مجرد احتمالـه يصلـح فارقاً بين المقامين مانعاً عن اسـتفادة حكم ما نحن فيه من

---

(١) الظاهـر من التسـليم في تلـك الأخبار ليس هو متابعـة ظواهر الأخبار، بـل الاعتقـاد بصدقها إجمالاً على ما أريد منها واقعـاً لو فرض عدم إمكان العمل بها لمعارض ونحوه. وهذا بخلاف التسليم في قولهعليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإن الظاهر منه متابعة النص عملاً.

(٢) الظاهر أن الحديث الشريف سـوق لبيان حجية رواية الثقات المذكورين ووجـوب متابعتهـا عملاً، لا محض التسـليم بها قلباً. ولذا سـبق منهقدس سره ذكره في أدلة حجية خبر الواحد.

(٣) عطف على (وجب) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف».

(٤) جواب (لما) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب...».

(٥) كما هو مقتضي القاعدة في التكليفين المتزاحمين مع عدم أهمية أحدهما.

(٦) يأتي منه الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجيح.

حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض(١)، فافهم(٢).

وبما ذكرنا(٣)، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الأمة لما نحن فيه

وما ذكروه(٤) في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث(٥) غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

ظاهر كلام الشيخ في مسألة اختلاف الأمة هو التخيير الواقعي

على: أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير ـ كما سيجيء ـ هو إرادة التخيير الواقعي(٦) المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة، ولذا اعترض

(١) لأن تنقيح المناط موقوف على القطع به، ولا مجال له مع الاحتمال المذكور.

(٢) لعله إشارة إلى أنه لو فرض اليقين ببطلان الوجه المذكور فالتعدي عن مورد النصوص وهو تعارض الخبرين لا مجال، له لعدم اليقين بمناط الحكم.

(٣) لم يتضح الوجه في ظهور حال ذلك مما سبق، فإنه لا مجال لتوهم وجوب التسليم للمجتهد حتى يرد فيه ما سبق. فالعمدة أن التخيير بين المجتهدين ليس على طبق القاعدة، وإنما يستفاد من الإجماع ونحوه من الأدلة الخاصة التي لا مجال للتعدي عن موردها.

(٤) تعريض بما سبق من قوله: «وعليه يبتني عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة...».

(٥) ظاهره أن المقصود إثبات القول الثالث، وهو الإباحة، وقد عرفت أنه لا مجال له في المقام للعلم بعدم ثبوته، ولا مجال معه للتعبد به ظاهراً.

(٦) كأن المراد بالتخيير الواقعي هو التخيير العملي بين مفاد الحكمين، ففي الدوران بين الوجوب والحرمة يكون هو عبارة عن الحكم بالتخيير بين الفعل

عليـه المحقق: بأنـه لا ينفع التخيير فـراراً عن الرجـوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأن التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

وإن انتصر للشـيخ بعض: بـأن التخيير بين الحكمـين ظاهراً وأخذ أحدهمـا، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشـارع في المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سره يأبى عن ذلك(١)، قال في العدة:

والـترك، الـذي هو مسـاوق للإباحة. وأما التخيـير بين الحكمين بنفسـيهما فإن كان بمعنـى أنـه يجوز للمكلـف أن يختار أحـد الحكمين فيلتـزم به عملاً فهـو عبارة عن التخيير الظاهري الذي منع المصنف قدس سره من حمل كلام الشيخ قدس سره عليه.

وإن كان بمعنـى التخيير بين نفس الحكمين فلا معنى له، لأن الحكمين ليسـا فعلاً للمكلف حتى يتخير بينهما. فحمل التخيير الواقعي على ما ذكرناه هو المتعين.

إلا أن توصيفه بالواقعي لا يخلو عن إشكال، لأن ظاهره أن المراد هو الالتزام بـأن التخيـير بالوجه المذكور هو الحكم الواقعي في المسـألة، ومـن البعيد جداً إلتزام الشيخ قدس سره به مع اليقين بعدمه وأن الواقع على أحد الحكمين الآخرين.

وأمـا حملـه على أن الحكم بالتخيـير المذكور ظاهري، نظـير التزام المصنف قدس سره بالإباحة الظاهرية، فهو وإن كان قريباً إلا أنه لا يناسـب توصيفه بأنه واقعي، إلا أن يكون محض اصطلاح.

هـذا مع أن الوجه المذكور لا يجـري في جميع الأحكام، وإنما يختص بالأحكام المتباينـة عمـلاً أعنـي الوجوب والحرمـة، أما غيرهما فـلا معنى للتخيـير العملي بين مفادهمـا فلـو دار الأمر بين الوجـوب والإباحة فالإباحة تقتـضي التخيير عملاً بين الفعل والترك فلا معنى للتخيير بينها وبين الوجوب المقتضي للفعل. والأمر لا يخلو عن إشكال.

(١) يعني: عن الحمل على التخيير الظاهري.

كلام الشيخ في العدة

إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن قول المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقوي.

ثم علله بإطراح قول الإمام عليه السلام، قال: ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل.

ومنهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد(١)، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك(٢)، معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم مخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى.

وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي(٣)،

---

(١) بل مقتضاه لزوم الاتفاق، لعدم اختلاف مقتضى الأصل، إلا أن يفرض الاختلاف بينهم في مفاد الأصل، أو يفرض الاختلاف بينهم في وجود الدليل على أحد القولين الذي لا مجال معه للرجوع للأصل.

(٢) يعني: مع فرض الاتفاق على عدم الدليل على تعيين أحد الحكمين، أما لو فرض إمكان قيام الدليل عند بعضهم على تعيينه أمكن الاتفاق بعد الخلاف.

(٣) إذ لو أريد التخيير الظاهري أمكن منهم الاتفاق على اختيار قول معين حتى ينعقد الإجماع عليه. نعم عدم إمكان انعقاد الإجماع على تقدير القول التخيير

وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال(١).

هـذا، وقـد مضى شـطر مـن الـكلام في ذلـك في المقصـد الأول من الكتاب، عند التكلم في فروع اعتبار القطع(٢)، فراجع.

الواقعـي مبنـي على أن المراد به التخيير بين الحكمين ـ الـذي عرفت أنه لا معنى له ـ أو أن المـراد بـه التخيـير بين مفـاد الحكمين عملاً الـذي يرجع في المقـام إلى الإباحة إذا قلنـا بعـدم حجية الإجمـاع في مثل ذلك ممـا لا يرجع إلى الحكـم الشرعي، بل إلى الوظيفـة الظاهريـة في مقـام الامتثـال، وإلا فاللازم إمكان فـرض انعقاد الإجماع في ذلك. فتأمل.

هذا وقد يحمل كلام الشيخ‏ﰔ على التخيير الظاهري الراجع إلى جواز اختيار أحـد القولـين والالتزام به، ويكون منعه من انعقاد الإجمـاع لدعوى أن اتفاقهم على اختيـار أحـد القولين لمـا كان بملاك التخيير لم يكـن مانعاً منه وموجبـاً لتعيين ذلك القـول، لا أن مراده التخيـير الواقعي الذي هو قول ثالث في قبالهما، فإنه لا يناسـب التنظير بتعارض الخبرين جداً، كما لا فرار فيه من طرح قول الإمام‏ﰊ.

(١) كأنـه لأنـه التـزام بحكم واقعي عـلى خلاف قول الإمام‏ﰊ وأشـد من الالتزام بحكم ظاهري على خلاف قوله. هذا والتأمل في كلام الشيخ‏ﰔ حق التأمل يشهد بأن مراده بالتخيير ليس هو التخيير الظاهري الراجع إلى التزام أحد الحكمين والعمـل عليـه، ولا الواقعـي الراجـع إلى الالتزام بـأن الحكم الشرعـي الواقعي أو الظاهـري يقتـضي التخيير بين مفـاد القولين عملاً بل هو التخيـير عملاً بين القولين بحكم العقل من دون التزام بحكم شرعي أصلاً الراجع إلى القول بالتوقف هنا على مـا تقدم تفسـيره. فإن هذا هو الظاهر مـن عبارته، وهو الذي يمتنـع انعقاد الإجماع معـه، إذ الإجماع إنما ينعقد على الحكم الشرعـي، وهو الذي لا يكون فيه طرح لقول الإمام، لأن الطرح إنما يكون باختيار قول مباين لقوله، لا بالتوقف. كما لا يخفى.

(٢) في مبحث العلم الإجمالي.

وكيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم بـ(طرح قول الإمامعليه السلام) الطرح من حيث العمل(١)، فتأمل.

شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه

ولكن الإنصاف: أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة(٢) تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب(٣)، وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف(٤) لا تفيد إلا عدم المؤاخذة على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما(٥)

---

(١) يعني: فلا بأس بطرح قول الإمام في مقام الالتزام إذا لم يستلزم مخالفة عملية وكأنه لأن الالتزام به على أنَّ الحكم الظاهري لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي على إجماله الذي هو مقتضى التدين بالدين والتسليم لهمعليهم السلام. لكن عرفت الإشكال في التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بمخالفته للواقع.

(٢) مثل: «كل شيء لك حلال...» وقد عرفت الكلام في مفاده.

(٣) لازمه قصور هذه النصوص... عما إذا تردد الأمر بين حرمة الشيء ووجوبه وإباحته، ولا يظن من أحد البناء على ذلك. نعم سبق أن هذه النصوص لا تدل على الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو بالمعنى المقابل للحرمة والوجوب، بل مجرد الترخيص الذي يجتمع مع الوجوب.

(٤) مثل حديث الحجب والرفع.

(٥) كيف لا ينافيه ومقتضاه عدم رفع التكليفين والمؤاخذة على مخالفة ما يختاره منهما، فلو تم الدليل على ذلك كان مخصصاً للأدلة المذكورة. اللهم إلا أن يقال: إن الأدلة المذكورة إنما تقتضي رفع المؤاخذة على أحد الحكمين من حيثية الشك فيه، فلا تنافي لزوم الاختيار من حيثية العلم الإجمالي بأحد الحكمين. نظير مايذكره في الجواب عن الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بأدلة البراءة.

مخـيراً فيـه. نعم، هذا الوجـوب يحتاج إلى دليـل وهو مفقـود، فاللازم هو التوقف، وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري(١) إذا لم يحتج إليه في العمل(٢)، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب(٣).

اللازم في المسألة هـو الـتـوقـف

ثم عـلى تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخـذ بالحرمة، أو يتخير بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

بناءً على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخـذ بالحرمة أو يـتـخـيـر؟

يسـتدل عـلى الأول ـ بعد قاعـدة الاحتياط، حيث يـدور الأمر بين التخيير والتعيين ـ :

بظاهـر مـا دلّ على وجـوب التوقف عند الشـبهة، فـإن الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة(٤).

أدلـــة تـعـيّـن الأخـذ بالحرمة

وبأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية: من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم.

كلام العلامـة فـي نهايـة الوصـول

---

(١) يعني: شرعي.

(٢) كما في المقام، للاكتفاء بحكم العقل بالتخيير عملاً.

(٣) حيث إن أصل البراءة إنما يقتضي رفع الوجوب وعدم المؤاخذة عليه، لا تعيين الاستحباب.

(٤) تقدم في أخبار من المصنفﷺ عند الكلام في أخبار التوقف تقريب دلالتها على الاحتياط في الشبهة التحريمية بلحاظ أن ظاهر الوقوف في الشبهة السكون وعدم المضي، وهو إنما يكون بترك العمل، كما هو مقتضي الاحتياط في الشبهة التحريمية، لا بالعمل الذي هو مقتضى الاحتياط في الشبهة الوجوبية. فراجع.

ويشهد له: ما أرسل عن أمير المؤمنين‏عليه السلام: من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»، وقوله‏عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات».

ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، لأن(١) مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب، انتهى.

المناقشة في الأدلة

وبالاستقراء(٢)، بناء على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثل له بأيام الاستظهار(٣)، وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس(٤).

ويضعف الأخير(٥): بمنع الغلبة. وما ذكر من الأمثلة ـ مع عدم ثبوت الغلبة(٦) بها ـ خارج عن محل الكلام، فإن ترك العبادة في أيام

---

(١) هذا التعليل راجع إلى أن موافقة الحرمة أسهل وأيسر من موافقة الوجوب، وفي كون هذا من المرجحات ما لا يخفى كما أن جعل ذلك تعليلاً لأتمية إفضاء الحرمة إلى مقصودها من إفضاء الوجوب إلى مقصوده لا يخلو عن تسامح أو اشكال. على أن التعليل المذكور إنما يتم فيما إذا كان الوجوب تعبدياً.

(٢) عطف على قوله: «بظاهر مادل على وجوب التوقف...».

(٣) حيث يشرع للمرأة ترك الصلاة تغلبياً لاحتمال حرمتها الملازم لاحتمال الحيض على احتمال وجوبها الملازم لاحتمال الطهر.

(٤) يعني: في الوضوء ونحوه مما يحرم مع نجاسة الماء ويجب مع طهارته.

(٥) وهو الاستقراء.

(٦) لقلتها. مع أن الغلبة ليست حجة، لأنها لا توجب اليقين، بل قد لا

الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور. ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة(١) العبادة. وأما ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية(٢)، فهو للإطلاقات وقاعدة «كل ما أمكن»(٣)، وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض(٤) هي المرجع.

توجب الظن.

(١) ربما يراد بأصالة حرمة العبادة استصحاب حرمتها لليقين بها سابقاً تبعاً لليقين بالحيض وربما يراد بها أصالة الحرمة في العبادة بلحاظ توقفها على قصد الأمر الذي يحرم مع عدم اليقين به للزوم التشريع. لكن الأخير ـ مع عدم أطراده في غير العبادات من الواجبات، كتمكين الزوج من الاستمتاعات ـ لا يمنع من الإتيان بالعبادة برجاء المطلوبية.

(٢) يعني: بمجرد رؤية الدم مع احتمال أن لا يكون الدم حيضاً، ولو لعدم استمراره ثلاثة أيام فيكون هذا شاهداً آخر على تغليب جانب الحرمة.

(٣) لا يخفى أن الإطلاقات وقاعدة الإمكان تكونان شاهدتين على المدعى، وهو تغليب الشارع جانب الحرمة، فلاوجه لجعلهما وجهاً في قبال الاستقراء المدعى. نعم لو كان المدعى أن الدليل في أيام الاستظهار هو الغلبة المذكورة اتجه رده بأن الدليل هو الإطلاقات والقاعدة، لا الغلبة.

فالعمدة في رده أن الحكم في المقام على خلاف القاعدة، لأن مقتضى القاعدة استصحاب عدم الحيض المقدم على الغلبة، كما سيأتي مع أنه من المحتمل أن تكون حرمة العبادة على الحائض تشريعية، لا ذاتية، فلا تحرم لو جيء بها برجاء المطلوبية، فالأمر فيها دائر بين الوجوب وغير الحرمة، كما سيأتي في الوضوء بالماء النجس.

(٤) يعني: استصحاب الطهارة من الحدث، واستصحاب عدم الحيض، ومعهما لا مجال لتغليب جانب الحرمة، فإن الرجوع للغلبة إنما يكون مع عدم الأصل الشرعي.

وأما ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام، لأن الظاهر ـ كما ثبت في محله ـ أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية(١) لا ذاتية، وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص(٢).

مع أنها لو كانت ذاتية، فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له(٣) وهو التيمم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، وبالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرماً. مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام(٤)، لأن

---

(١) فلو أتى به مع الشك في النجاسة برجاء المطلوبية لاحتمال الطهارة فلا حرمة لعدم التشريع. فالأمر من دوران الواجب بين أمرين المقتضي لوجوب الاحتياط مع الإمكان.

(٢) يعني: فهو مخالف للقاعدة. ولعله مبني على الامتنان والتخفيف فراراً عن محذور الابتلاء بالنجاسة في الجملة.

(٣) لم يتضح الوجه في كون ذلك مرجحاً، فإن البدل لما كان اضطرارياً كان ظاهر أدلة البدلية قصور البدل في المصلحة عن المبدل، وحينئذٍ فالمرتبة التامة من المصلحة يجب تحصيلها كسائر الواجبات، فالحكم بجواز تفويتها لأجل احتمال الحرمة قد يستكشف منه تغليب جانب الحرمة.

ومثله ما لو اشتبه إناء الذهب بغيره. نعم قد يستفاد من خصوص أدلة بدلية الطهارة الترابية عن المائية بثبوت البدلية في الكل ما لو لزم من الطهارة المائية محذور، وهي استفادة خاصة لا يقاس عليها.

(٤) **تارة:** يراد من تغليب جانب الحرمة أهميتها من الوجوب مع ثبوتهما

العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبي عما نحن فيه قطعاً.

ويضعف ما قبله(١): بأنه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب(٢)، لا لنفي التخيير.

وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة، وإلا لم يصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت، لا يصلح وجهاً لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة(٣)، وإلا

وتحقق التزاحم بينهما، أو بين ملاكيهما. **وأخرى**: يراد به تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب مع الدوران بينهما.

ومحل الكلام هنا الثاني، والوضوء بالماء المشتبه بالنجس ـ لو تم التمثيل به ـ من الأول، لأن المراد به الوضوء بكلا الإنائين المعلوم معه وقوع الوضوء بالنجس المفروض حرمته. هذا والظاهر أن دعوى التغليب ممكنة في المقامين ومنه يظهر الإشكال في قول المصنف‌ﷺ: «لأن العلماء والعقلاء متفقون...».

(١) وهو ترجيح احتمال الحرمة، لأن إفضاءها إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده.

(٢) كأنه لأن الوجه المذكور لما كان راجعاً إلى كون امتثال الحرمة أيسر فهو قد يناسب عدم تعيين الوجوب، لما هو المعلوم من كون التسهيل من سليقة الشارع الأقدس لكنه لا يناسب الإلزام بالحرمة، بل غايته التخيير بينها وبين الوجوب.

(٣) وعليه لابدّ من الفرق بين الواجب والحرام بعد اشتراكهما في الإلزام بأن الواجب ما يكون له دخل في تحقق المرتبة اللازمة من الكمال ـ التي يكون تخلفها فساداً بنظر الآمر ـ أو في حفظ المرتبة المذكورة، والحرام ما يكون له دخل في منع

لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية(١)، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً(٢).

وأما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة في ما لا يحتمل الضرر في

تحقق المرتبة المذكورة أو رفعها، فمثلاً لو فرض أن مرتبة ما من الصحة لازمة الحفظ، فكل ما كان محققاً لها من دواء أو مبقياً لها من غذاء فهو واجب الاستعمال، وكلما كان مانعاً منها أو رافعاً لها فهو محرم. وما لا دخل له في المرتبة المذكورة، وجوداً أو عدماً، بل هو دخيل في مرتبة زائدة عليها يكون مستحباً أو مكروهاً. ولعله هو المراد بالحسنات، وبالنفع في كلام المصنفﷺ. وقد أطلنا الكلام في ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي من حاشية الكفاية.

(١) يعني: حيث لا إشكال في أولوية دفع المضرة من تحصيل المنفعة. لكنه ممنوع، بل يختلف باختلاف مراتب الأهمية في الطرفين.

(٢) يعني: فلا يقاس بالواجب. نعم لو كان المراد بالنفع ما يساوق الواجب الذي يكون فوته مستلزماً للمفسدة اتجه منع أولوية دفع الضرر منه كما يتضح بما تقدم التمثيل به من الدواء والغذاء.

ثم إنه لو فرض تمامية القاعدة فلا مجال ظاهراً للاستدلال بها في المقام، لاختصاصها بما إذا دار الأمر بين امتثال الوجوب وامتثال الحرمة مع ثبوتهما معاً أو ثبوت ملاكيهما ـ كما في باب التزاحم ـ لا في مثل المقام مما تردد الأمر بينهما و علم بثبوت أحدهما لا غير. كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي من حاشية الكفاية.

تركه(١)، كما لا يخفى.

وظاهر كلام السيد الشارح للوافية: جريان أخبار الاحتياط أيضاً في المقام، وهو بعيد(٢).

وأما قاعدة «الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين» فغير جار في أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل(٣)، فإن العقل إما أن يستقل

---

(١) لظهورها في كون الموقوف مقتضى الاحتياط، ولا مجال لذلك مع احتمال الوجوب المستلزم لترتب الضرر بترك المشتبه. لكن المفروض عند الأخباريين عدم احتمال الضرر كما سبق.

(٢) إذ الاحتياط من جميع الجهات متعذر، ومن بعضها وإن كان ممكناً، إلا أنه كما يكون باختيار الحرمة يكون باختيار الوجوب، لأن في كل منهما موافقة لاحتمال التكليف في الواقعة. لكن حيث كان مذهبهم الرجوع للبراءة في احتمال الوجوب كان الاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين كما سبق من جهة الوجوب عملا بأدلة البراءة، فالاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين على مذهبهم. وأما على مذهب الأصوليين فالنصوص المذكورة لاتصلح لإثبات منجزية الشبهة التحريمية، بل لا تشمل الشبهة إلا بعد فرض تنجزها، ولا مجال لتنجزها في المقام بسبب تعذر الموافقة والمخالفة القطعيتين، كما سبق.

(٣) هذا مختص بما إذا كان لزوم اختيار أحد الحكمين عقلياً أما لو كان شرعياً فهو حكم توقيفي قابل للشك، من دون فرق بين كون مدركه الأدلة النقلية أم العقل، إذ لو فرض عدم إدراك العقل لجهة تقتضي الترجيح أمكن وجودها واقعاً وترجيح الشارع لأجلها. ولم يتضح الوجه في كون لزوم اختيار أحد الحكمين في المقام ـ لو قيل به ـ عقلياً لا شرعياً، بل مقتضي الاستدلال عليه بوجوب الالتزام بالحكم الشرعي أنه شرعي.

غاية الأمر أن المقام لا يكون من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير

بالتخيير وإما أن يستقل بالتعيين، فليس في المقام شك على كل تقدير، وإنما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.

إلا أن يقال: إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ـ ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه ـ كاف في الاحتياط والأخذ بالحرمة(١).

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟

ثم لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار، أو مستمر فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

ما استدل به للتخيير الابتدائي

يستدل للأول: بقاعدة الاحتياط، واستصحاب الحكم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر(٢).

بل من صغريات الدوران بين المطلق والمقيد للدوران بين وجوب الالتزام بأحد الأحكام الشرعية مطلقاً وبخصوص الحرمة. نعم لو قيل بالتوقف شرعاً، مع الإيكال إلى حكم العقل كان تخيير العقل بين الفعل والترك عملاً مختصاً به لا غير، فلا يتصور فيه التردد، لما ذكره المصنف قدس سره.

(١) كأنه لدعوى متنجز العلم الإجمالي بنحو يجب الفراغ عنه إما واقعاً أو تعبداً، ولا مجال لإحراز الفراغ الواقعي مع فرض الجهل، ولا لإحراز الفراغ التعبدي مع اختيار الوجوب لفرض الشك في جوازه فيتعين الاحتياط باختيار الحرمة. لكن الإشكال في منجزية العلم الإجمالي في مثل المقام مما يتعذر فيه المخالفة القطعية والموافقة كذلك، بل الظاهر عدم منجزيته، فليس في المقام إلا الشك في تعبد الشارع باحتمال الحرمة، وهو غير منجز مع فرض عدم الدليل.

(٢) لم يتقدم هنا أن المخالفة القطعية هي المانع من البناء على الإباحة، بل

المناقشة فيما استدل

ويضعف الأخير: بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها(١)، كما لو بدا للمجتهد(٢) في رأيه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر ـ من موت، أو جنون، أو فسق ـ أو اختياراً(٣) على القول بجوازه(٤).

ويضعف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه(٥).

تقدم أن المانع انصراف الأدلة أو قصورها بسبب العلم بالخطأ، ولا أثر للمخالفة المذكورة. نعم تقدم من المصنفﭭ عند الكلام في العلم الإجمالي من مباحث القطع جعل ذلك هو المانع من الرجوع للإباحة وتقدم الكلام فيه.

(١) لأن المخالفة القطعية في إحدى الواقعتين إجمالاً مشفوعة بالموافقة القطعية في الأخرى، أما مع التخيير الابتدائي فاللازم الموافقة الاحتمالية في كلا الواقعتين المشفوعة بالمخالفة الاحتمالية فيهما، ولا موجب لأولوية الثاني، كما تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، وإن سبق من المصنفﭭ المنع من المخالفة القطعية المذكورة. فراجع.

(٢) هذا وما بعده ليس نظيراً للمقام، لأن مقتضى الحجة اللاحقة خطأ الحجة السابقة فالمخالفة الحاصلة من جهة العمل بها ليست متعمدة، فهو نظير انكشاف الخطأ للقاطع بالحكم العامل بقطعه. نعم يصح التنظير بما ذكره أخيراً من العدول من أحد المجتهدين للآخر اختياراً بناءً على جوازه. لكن تقدم منهﭭ في مبحث القطع الفرق بينه وبين المقام، وتقدم الكلام في ذلك.

(٣) عطف على قوله: «لعذر».

(٤) يعني: جواز العدول اختياراً من أحد المجتهدين للآخر.

(٥) لم يتضح الوجه في الحكومة، فإنه إذا فرض أن اختيار أحد الحكمين موجب لثبوته في حق المكلف ولو حين الاختيار كان استصحابه مقتضياً لتعينه في

ويضعف قاعدة الاحتياط: بما تقدم، من أن حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط.

ومن ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في الزمان الثاني.

الأقوى هو التخيير الاستمراري

فالأقوى: هو التخيير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

الواقعة الثانية، فيعارض استصحاب التخيير.

ودعوى: أن الشك في بقاء الحكم الأول مسبب عن الشك في بقاء عدم التخيير.

ممنوعة، بل هما متلازمان خارجاً، ولا سببية بينهما شرعية.

مضافاً إلى الإشكال في استصحاب التخيير إذا كان عقلياً بما سبق وسيأتي من المصنف﴿قدس سره﴾. باختصاص الاستصحاب الشرعي بالأحكام الشرعية وموضوعاتها نعم يشكل استصحاب الحكم المختار في الواقعة الأولى بأن الاختيار لا يوجب اليقين بالحكم الواقعي، ولا قيام الحجة عليه حتى يمكن استصحابه، وإنما يوجب الحكم ظاهراً بمقتضي الحكم المختار، وحيث كان المتيقن من موضوع الحكم الظاهري هو الاختيار فلا مجال لاستصحابه بعده بحيث يلزم به قهراً عليه.

بل لو كان التخيير بحكم العقل كان الحكم الظاهري التابع له عقلياً، وهو عبارة عن محض تنجز احتمال الحكم المختار، فلا يمكن استصحابه. فتأمل جيداً.

المسألة الثانية

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل

إما حكماً(١)، كالأمر المردد بين الايجاب والتهديد، أو موضوعاً، كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء وتركه. فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

(١) يعني: أن الإجمال **تارة**: يكون فيما يدل على الحكم، كما في صيغة (افعل) إذا ترددت بين الإيجاب والتهديد.

وأخرى: يكون فيما يدل على معروض الحكم هو وموضوعه، كما لو تردد الموضوع للوجوب بين الفعل والترك، كما لو قال: يجب ترك الأكل والشرب، وتردد (الشرب) بين أن يكون معطوفاً على الترك، فيكون واجباً، وأن يكون معطوفاً على الأكل، فيكون محرماً.

المسألة الثالثة

لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

الـــدوران بين الـمحـذورين مـــن جـهـة تعارض النصين

فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق أدلته، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهي.

الحكم هو التخيير والاستدلال عليه

خلافاً للعلامة رحمه الله في النهاية وشارح المختصر والآمدي، فرجحوا ما دل على النهي، لما ذكرنا سابقاً(١)، ولما هو أضعف منه.

وفي كون التخيير هنا بدوياً، أو استمرارياً مطلقاً أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت، إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ وجوه

ويشكل: بأنها مسوقة لبيان حكم المتحير في أول الأمر(٢)، فلا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

---

(١) من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم. لكن ذلك لوتم لا مجال له في قبال الأدلة الشرعية على التخيير لو تمت.

(٢) هذا خلاف إطلاق الأدلة المسوقة للتخيير، كما ذكرناه في مبحث التعادل.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار(١).

إلا أن يدعى: أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتحير، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير. فتأمل(٢). وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب، وعليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار(٣)، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني(٤).

اللازم الاستمرار على ما اختار

(١) قد يشكل بأن مرجع التخيير إلى حجية الخبر الذي يختار، فرجع استصحابه إلى استصحاب الحجية التعليقية والتحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي.

(٢) لعله إشارة إلى أن ارتفاع التحير في الواقعة الأولى لا ينافي بقاء التحير في الوقائع اللاحقة. وتمام الكلام في مبحث التعادل.

(٣) وهو الضابط في موضوع الاستصحاب.

(٤) لأنه متيقن الحجية، دون الآخر. وبذلك تختلف هذه المسألة عن المسألة الأولى، حيث لم يكن التخيير حكماً شرعياً ولا مستفاداً من دليل شرعي، ليكون ما يختاره أولاً متيقن الحجية ـ نعم هذا مبني على قصور إطلاقات التخيير عن الوقائع اللاحقة، وقد عرفت المنع من ذلك.

المسألة الرابعة

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

الـدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها ـ بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره ـ بالأجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر.

ما مثل به للمسألة

المناقشة في الأمثلة

ويرد على الأول: أن الحكم في ذلك هو تحريم الوط ء، لأصالة عدم الزوجية بينهما(١)، وأصالة عدم وجوب الوطء(٢).

---

(١) للعلم بسبق عدم زوجيتها حتى لو كانت هي الزوجة.

(٢) ولا مجال لمعارضته بأصالة عدم حرمة الوطء، لحكومة أصالة عدم الزوجية عليها.

وأما دعوى: أن أصالة عدم الزوجية حاكمة على أصالة عدم الوجوب فلا مجال لذكرها معها. فهي مندفعة بأن الوجوب ليس من أحكام الزوجية، بل من أحكام الحلف، والزوجية ليست موضوعاً للحلف، بل هما عارضان على الذات الخاصة كهند، فأصالة عدم الزوجية لا تحرز عدم الحلف إلا بناء على الأصل المثبت، فهي تحرز عدم الوجوب كي تكون حاكمة على أصالة عدم الوجوب. نعم قد يدعى حكومة أصالة عدم الحلف على أصالة عدم الوجوب، فيكون الأولى ذكرها. فتأمل.

وعلى الثاني: أن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته، جمعاً بين أصالتي الإباحة(١) وعدم الحلف على شربه.

والأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول وحرم إكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة(٢).

والحكم فيه كما في المسألة الاولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام عليه السلام(٣)، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الإمام عليه السلام، وليس فيه أيضاً مخالفة عملية(٤) معلومة ولو إجمالاً، مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل

(١) عرفت الإشكال في الرجوع إلى أصالة إلإ باحة في أمثال المقام، للعلم بكذبها. إلا أن يراد بالإباحة ما يقابل الحرمة، فيساوق عدم الحرمة، وتدل عليه أدلة البراءة. هذا وقد يتمسك باستصحاب عدم الحرمة، واستصحاب عدم الحلف. إلا أنه يعلم اجمالاً بكذب أحدهما، فهو مبني على عدم منع ذلك من جريان الأصل إذا لم يلزم منه مخالفة عملية. نعم يمتاز المثال عما نحن فيه بجريان الأصل الموضوعي ـ وهو أصالة عدم الحلف ـ في أحد الطرفين فقط. فتأمل.

(٢) هذا إنما يتم فيما إذا لم يكن استصحاب عدم الفسق وعدم العدالة، لتوارد الحالين مع الجهل بالتاريخ وإلا كان الأصل الموضوعي مغنياً عن الكلام في جريان البراءة، نظير ما تقدم في المثال السابق.

(٣) يعني: فلا مجال للشبهة السابقة في المسألة الأولى من وجوب الالتزام بحكم الله تعالى. وقد تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع التعرض لذلك. فراجع.

(٤) هذا مشترك بين الشبهة الموضوعية والحكمية.

فوق حد الإحصاء في الشبهات الموضوعية(١).

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما.

دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام(٢)، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

وملخصه: أن دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال في أصل هذا الحكم(٣) إلا أن إجراء أدلة البراءة في

---

(١) كأنه لكثرة الخطأ في الأصول والأمارات الجارية فيها بسبب كثرة موارد الاحتياج إليها. أو لأجل الشبهة غير المحصورة. لكن كثرة الخطأ لا توجب القطع بالمخالفة ـ ولو إجمالاً ـ إلا بعد وقوعها مع العذر حينها، لفرض قيام الأصل والأمارة. وملاك جواز الارتكاب في الشهية غير المحصورة أجنبي عما نحن فيه جداً. فلا مجال للتنظير بذلك للمقام.

(٢) وهو دوران الأمر بين الاستحباب وغير الكراهة، وعكسه، ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة. وهذا لم يتعرض المصنفﷺ لصورة دوران الأمر بين الحرمة والوجوب وغيرهما من الأحكام غير الإلزامية. واللازم الرجوع في نفي الحكم الإلزامي لما تقدم في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب. كما تقدم في أول الكلام في نفي هذا الموضع وفي الكراهة أو الاستحباب إلى ما سيذكره المصنفﷺ. فتأمل جيداً.

(٣) لم يتضح وجه الجمع بين عدم الإشكال في ذلك مع ما ذكره بقوله: «إلا أن أجراء أدلة البراءة...». إلا أن يكون مراده من أدلة البراءة خصوص أدلة الرفع والسعة ونحوهما، دون مثل أدلة قاعدة الحل، كقولهﷺ: «كل شيء لك حلال

صورة الشـك في الطلب الغير الإلزامي ـ فعلاً أو تركاً ـ قد يستشـكل فيه، لأن ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذة والعقاب، والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام(١). فتدبر.

حتى...».

لكن سـبق في المسـألة الأولى من المطلب الثالث الإشـكال في دلالة مثل ذلك عـلى الحل بمعنى إلا باحة التي هي أحد الأحكام الخمسـة، بـل الظاهر دلالتها على الحل بمعنى الإذن المقابل للتحريم. ولاسيما مع كون الغاية فيها هي العلم بالحرمة، فلا تنفع فيما نحن فيه.

وكـذا الحـال في أدلة الاحتياط كما إن الأدلة لا تجـري هنا أيضاً، لا ختصاص حكم العقل بنفي العقـاب. واختصاص الإجماع ينفي التكليف، لعدم ثبوت بنائهم على النفي في الأحكام غير الإلزامية.

بل لعل المشهور على البناء على الاستحباب مع بلوغه، لروايات من بلغه ثواب عـلى عمـل. التي تقدم الكلام فيها، فالجزم منـهﷺ بإلحاق الكلام هنا بما تقدم في غير محله، بل هو لا يناسـب ما تقدم منه في تبويب المسائل عند الكلام في مبحث البراءة.

حيث أنه بعد أن قسـم الكلام إلى المطالـب الثلاثة المتقدمة قال: «و هذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فـرض شـموله للمسـتحب والمكروه يظهر حالـه من الواجب والحـرام فإن ظاهره التردد في الإلحاق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(١) يعني: لعدم المقتضي مع قطع النظر عن تلك الأدلة.

والحمـد لله رب العالمـين. انتهى الـكلام في الموضع الأول ليلـة الأحد (١٨) ربيع الأول سنة (١٣٩٠) للهجرة. محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه.

وانتهى تبيضه ليلة الثلاثاء (١٢) صفر الخير سنة (١٣٩٢) هجرية.

الموضع الثاني

في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف

بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الواجب.

ومطالبه ـ أيضاً ـ ثلاثة:

المطلب الأول

في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب(١)

ومسائله أربع:

الأولى

لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي

وإنما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا، لاشتهار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكمية. ثم الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه في أمور محصورة، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة، ويسمى بالشبهة المحصورة، وإما مشتبه في أمور غير محصورة.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين. ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(١) يكفي في ذلك عدم العلم بالوجوب، إذ لا أثر لاحتمال الوجوب في المنع من وجوب إطاعة الحرمة المعلومة.

أما [المقام] الأول

[في الشبهة المحصورة]

فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور وطرح العلم الإجمالي وعدمه(١)، وبعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل وعدمه، وبعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

أما المقام الأول:

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟

فالحق فيه: عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازها.

الحق حرمة المخالفة القطعية والاستدلال عليه

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضي: فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا.

---

(١) عطف على قوله: «جواز ارتكاب...».

مـع أنه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عـن كونـه حرامـاً(١) واقعيـاً وكان حلالاً واقعيـاً، ولا أظن أحـداً يلتزم بذلك، حتى من يقول بكون الألفاظ أسـامي للأمور المعلومة، فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالاً.

---

(١) يظهـر مـن هـذا أن المانع مـن جهة المخالفـة القطعية لا يمنـع من ثبوت التكيلـف واقعاً بالمعلوم إجمالاً، كما لا يمنعه مع الجهل، وإنما يمنع من تنجزه بالعلم الإجمالي، كما يتنجز مع الجهل، لدعوى اختصاص منجزية العلم التفصيلي منه.

ومنـه يظهـر أنه لا مجال للاسـتدلال في المقام بإطلاق أدلة الأحـكام الواقعية الشـامل للمعلـوم بالإجمـال، فإنه إنما يقتضي ثبـوت الحرمة واقعـاً لا تنجزها. بل لما كانـت منجزية العلم ذاتيـة فعمومها للإجمالي منه وخصوصهـا تابع لما يدرك بطريق العقل وجدانا. ولا مجال لإ قامة البرهان عليه والاستدلال بالإطلاق أو غيره إذ هو إنما يتجه في الأمور الواقعية التي لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

نعـم مدعـي إدراك العقـل منجزيـة العلم الإجمالي **تـارة**: يدعي أنـه علة تامة للتنجـز، بنحو غير قابل للرفع الشرعـي، كالعلم التفصيلي، نظير معذرية الغفلة عن قصور.

وأخـرى: يدعى أنه مقتض للتنجز بنحو يقبـل الرفع الشرعي، نظير معذرية الجهل مع الشـك والتردد حيث إنه قابل للرفع الشرعي بجعل الاحتياط، كما تقدم. والثـاني لا بدلـه مـن دفع توهم صلـوح أدلة الأصـول الشرعية للرفـع المذكور. أما الأول فهـو في غنى عن ذلـك. ضرورة أن ظهور الأدلة الشرعية لا ينهض برفع اليد عن المدارك العقلية.

هـذا والحـق هـو الأول، وهـو منجزية العلـم الإجمـالي بنحو لا يقبـل الرفع المتشرعـي ولابـد مـن رفع اليـد عن ظهـور الأدلـة الشرعيـة لوتم لأجـل ذلك إما بالتخصيص أو بالتأويل بنحو لا ينافي ذلك.

وأما عدم المانع: فلأن العقل لا يمنع من التكليف(١) ـ عموماً أو خصوصاً(٢) ـ بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، والعقاب(٣) على مخالفة هذا التكليف.

وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد، من قولهم عليهم السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، وغير ذلك، بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حلية المشتبه(٤) مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرماً في علم الله سبحانه، كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي.

ويؤيده: إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات(٥)، مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة، فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب

---

(١) عرفت أن التكليف الواقعي مع الإجمال ليس محلاً للكلام، وإنما الكلام في تنجزه معه، وهو يناسب ما ذكره بقوله: «والعقاب على مخالفة...»، إذ العقاب ليس من شؤون التكليف، بل من شؤون تنجزه.

(٢) بيان التكليف، وأنه قد يكون وارداً على عنوان عام متحقق في مورد العلم الإجمالي كالخمر وقد يكون وارداً على خصوص مورد العلم الإجمالي، كزيد المشتبه بين رجلين.

(٣) عطف على (التكليف) في قوله: «لا يمنع من التكليف...».

(٤) يعني: الحلية الظاهرية الملازمة لعدم تنجز التكليف الواقعي.

(٥) وهو موثق مسعدة بن صدقة. ومثله في ذلك النصوص الواردة في الجبن.

ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

عدم صلاحية أخبار (الحِلّ) للمنع عن الحرمة

ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين، كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنه أيضاً شيء علم حرمته(١).

---

(١) يعني: فيلزم من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال التناقض، لأن مقتضي صدرها عدم الاجتناب عن كلا المشتبهين، ومقتضي ذيلها الاجتناب عن المعلوم الإجمالي المتحد مع أحدهما، فلابد من دعوى قصورها عنه واختصاصها بالشبهة البدوية، وسيأتي منهﷺ نظير ذلك في تعارض الاستصحابين.

لكن الظاهر أنه لا يلزم التناقض مع اختلاف الحيثية المأخوذ في موضوع الحكم، فكل من الإنائين لا يجب الاجتناب عنه بشخصه من حيثية كونه مشكوك الحكم، وإن وجب الاجتناب عنه لو صادف أنه إناء زيد المعلوم الحرمة، ومع اجتماع الحيثيتين يتعين العمل على مقتضي الحيثية الثانية، لأنها من سنخ المقتضي والحيثية الأولى من سنخ اللامقتضي الذي لا يزاحم المقتضي مع اجتماعهما.

نعم هذا إنما يتم في القسم الأول من الروايات، وهو ما كان بلسان: «كل شيء لك حلال حتى تعلم...» أما القسم الثاني وهو ما كان بلسان: «كل شيء فيه حلال وحرام...» فلا مجال لذلك فيه، لما سيأتي من عدم انطباقه إلا على المعلوم بالإجمال، فلا يلزم من تطبيقه على أطراف العلم الإجمالي التناقض، ولا اجتماع الجهتين بالوجه الذي ذكرنا.

نعم قد يقال: لما كان مقتضي تطبيق القسم الأول على أطراف المعلوم بالإجمال اجتماع جهتين تقتضي إحداهما عدم الاجتناب والأخرى الاجتناب، وكان العمل على الثانية لأنها من سنخ المقتضي، كان اللازم تحكيمه، على القسم الثاني لو فرض شموله له للأطراف، لعدم تعرضه للجهة الأولى المفروض كونها من سنخ اللامقتضي، فلا تزاحم الجهة الثانية التي هي من سنخ المقتضي المستفادة من القسم الأول.

فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي.

ما هو غاية الحِلّ في أخبار (الــحِــلّ)؟

قلت: أما قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت، لأن قوله عليه السلام: «بعينه» تأكيد للضمير(١)

وبالجملة: كما كان مقتضى الجمع بين الصدر والذيل في القسم الأول العمل على الذيل، فكذلك مقتضى الجمع بين ذيل القسم الأول والقسم الثاني العمل على الأول، لعين تلك الجهة.

وفيه: أنه إنما يتم في مثل حديث الرفع مما تضمن عدم المؤاخذة مع الجهل، فإنه وإن كان خالياً عن الذيل إلا أن مفاده مطابق لمفاد الصدر في القسم الأول، ولا يتم في مثل القسم الثاني، فإنه بلسان آخر من حيث المفروغية فيه عن وجود الحرام في محل الإشتباه الظاهر في خصوص صورة العلم الإجمالي، فلو بني على تحكيم القسم الأول عليه لزم حمل الحكم بالحل فيه على الاقتضائي لا غير و لا يكون فعلياً، وهو مما يأباه جداً، بل هو ظاهر في عدم منجزية العلم الإجمالي بنفسه ما لم يتميز الحرام المعلوم بالإجمال بشخصه، فيكون أخص من مفاد الذيل في القسم الأول، فيخصص الذيل به ويحمل على خصوص العلم التفصيلي، ويكون العمل على هذا القسم في العلم الإجمالي المقتضي لعدم منجزيته، فيتم مدعى الخصم.

هذا ما يقتضيه الجمع العرفي بين هذه النصوص. إلا أنه لابد من الخروج عن مقتضاه بما يأتي إن شاء الله تعالى. فتأمل جيداً.

(١) يعني: ضمير (أن) في قوله: «أنه حرام» فيكون تأكيداً لثبوت الحرمة للشي، لا لثبوت المعرفة له، وتأكيد ثبوت الحرمة إنما هو لبيان عدم احتمال الخطأ أو التسامح فيها.

وتوضيح ذلك: إن مفاد التأكيد بالنفس والعين ونحوهما دفع توهم عدم ثبوت الحكم للموضوع حقيقة بحيث يكون إثباته أولاً مبنيا على الخطأ أو التسامح

جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيداً نفسه بعينه» لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمته بعينه(١)، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زيد شيء علم حرمته بعينه.

نعم، يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان (أحدهما) فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

وأما قوله عليه السلام: «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما ذكر، حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة(٢)، فمؤداه

لتنزيل غيره منزلته، فإذا قيل: جاء الأمير بنفسه، كان مفاد التأكيد دفع توهم مجيء غير الأمير ممن يشتبه به أو ينزل منزلته.

وحينئذٍ فالحديث الشريف قد تضمن حكمين:

الأول: الحكم بالعلم وموضوعه مفاد الجملة المعبر عنه بـ(أنه حرام).

الثاني: الحكم بالحرمة، وموضوعه ضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) وحيث كان ضمير (بعينه) راجعاً لضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) كان تأكيداً للحكم الثاني بالحرمة الوارد على الضمير المذكور، لاللحكم الأول بالعلم الوارد على مفاد الجملة: بل لعله لا يصح تأكيد الحكم الوارد على مفاد الجملة على أنه لو صح لم ينفع في دعوى الخصم، فإن العلم بالحكم بعينه لا يتوقف على تمييز موضوعه تفصيلاً، بل يتحقق مع العلم الإجمالي به.

(١) يعني: فكلمة (بعينه) لا تفيد تقييد ما قبلها بقيد لا ينهض ببيانه لتفيد في المقام اعتبار المعرفة التفصيلية، بل هي لتأكيد الحكم الذي تضمنه ودل عليه من دون زيادة شيء عليه.

(٢) إذ ليس هنا إلاّ حكم واحد وهو المعرفة المتعلقة بالحرام، بخلاف الحديث

اعتبار معرفة الحرام بشخصه(١)، ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وإناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوماً بهذا العنوان(٢) إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء

الأول على ما سبق.

(١) هذا يتوقف على أن يكون الظاهر من معرفة الشيء بعينه معرفته بمشخصاته الخارجية، ولا يكفى معرفته بعنوانه المختص به، فلا يصح أن تقول عرفت كما لو قيل، علمت أن أحدهما نجس لا بعينه. وحينئذٍ لا تكون (لا بعينه) تأكيداً لما قبلها، بل إجمالاً منه، لبيان نحو المعرفة وقيداً فيها، وهو نحو آخر من التركيب لا يناسب تركيب الحديث الذي هو محل الكلام القائل بعينه، إذا عرفت أنه أكبر الإخوة ولم تعرف من هو الأكبر ولم تميزه بمشخصاته الخارجية، وهو لا يخلو عن قرب بل هو المتعين في الحديث الشريف؟ لظهوره في اختصاص الاجتناب بالحرام المعروف بسبب معرفته، وذلك إنما يتم في خصوص المعرفة الشخصية التفصيلية، إذ مع المعرفة الإجمالية بسبب معرفة العنوان ـ كعنوان إناء زيد ـ لا مجال لاجتناب خصوص المعروف بسبب العلم المذكور، بل لا بد من اجتناب كلا الطرفين، ولو فرض اجتناب خصوص الحرام صدفة فالاجتناب المذكور ليس مسبباً عن معرفة الحرام، بل عن سبب آخر صادف ذلك.

(٢) وهو كونه إناء زيد. إن الحديث المذكور غير ناظر لمقام الجعل والتشريع بل لمقام التنجز والمعذرية الذي عرفت أنه محل الكلام في المقام. وحينئذٍ لا منافاة بينهما بل المنافاة إنما هي بين اطلاق الحديث الشريف وحكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، كما عرفت، حيث يكون الحكم بالمعذرية في ترك امتثال المعلوم بالإجمال منافياً لحكم العقل بتنجزه بالعلم الإجمالي فلا بد من تنزيل الظهور المذكور على ما لا ينافيه كما ذكرنا وسيأتي، ولعل ذلك هو مراد المصنفؒ في المقام واليه يرجع ما سيأتي في قوله: «إن قلت».

عمرو، فليس معروفاً بشخصه.

إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما(١)، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالا.

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي

قلت: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة، وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقا مجعولا إليه، على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة(٢). وأما مع

---

(١) إنما ينافيه إذا كان كل منهما ناظراً لمقام جعل الحكم الواقعي وتشريعه لمنافاة الموجبة الكلية للسالبة الجزئية ومن الظاهر.

(٢) الكلام في مفاد الطرق الظاهرية موكول إلى محله، إلا أن الظاهر أن مفاد أدلة اعتبارها جعل حجيتها ولعله اليه يرجع الوجه الثاني الذي أشار اليه بقوله «أو

علـم المحكوم بالمخالفة فيقبح مـن الجاعل جعل كلا الحكمين، لأن العلم بالتحريم(١) يقتـضي وجوب الامتثال بالاجتناب عـن ذلك المحرم(٢)، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة(٣).

فإن قلت: إذن الشـارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه إنما ينـافي حكم العقل مـن حيث إنـه إذن في المعصية والمخالفـة(٤)، وهو إنما يقبـح مع علـم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابهـا، والإذن في ارتكاب المشـتبهين ليـس كذلك إذا كان عـلى التدريج، بل هـو إذن في المخالفة مع عـدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقـدار يعلم(٥) عادة بكون الحرام فيه، وفي ارتكاب الشـبهة المجردة التي يعلـم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، وفي الحكم بالتخيير

كونه طريقاً مجعولاً اليه».

(١) ولو كان إجمالياً.

(٢) لما عرفت من حكم العقل بمنجزية العلم مطلقاً

(٣) بل ينافي منجزية العلم التي بها يكون وجوب الاطاعة فعلياً.

(٤) منشـأ المنافاة ليس ذلك. بل لأن الترخيص ينـافي منجزية العلم وبعبارة أخـرى: ليس المعيـار في قبح الترخيص. العلم بالمعصية حـين المعصية الذي هو غير حاصـل مع الترخيـص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي تدريجيـاً. بل منجز الواقع حين الترخيص الحاصل في المقام كما عرفت فلا يصلح قياس المقام بالأمثلة المذكورة لعدم تنجز الواقع فيها حين الترخيص، بخلاف المقام.

(٥) يعني: يعلم بعد الارتكاب باشتمال ما ارتكب على الحرام

الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي ـ أيضاً ـ حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه، لإيجاب العقل حينئذٍ الاجتناب عن كلا المشتبهين(١).

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً(٢) عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام

---

(١) هذا مبني على ما يأتي في المقام الثاني من وجوب الموافقة القطعية وهو متفرع على البناء في هذا المقام على حرمة المخالفة القطعية فلا وجه للجواب بذلك هنا اما مايناسب المقام فهو دعوى منافاة إذن الشارع في كلا المشتبهين ولو تدريجياً لتنجز المعلوم بالاجمال المستلزم لحكم العقل بعدم ارتكابه.

(٢) لايبعد أن يكون المراد بجعل البدل هو التعبد بكون الواقع المعلوم بالاجمال في خصوص أحد الأطراف، فيكون رافعاً لأجمال المعلوم تعبداً، ولا إشكال في إمكان ذلك، فإن للشارع التصرف في إمكانه إثباتاً، كما له التصرف فيها ثبوتاً وإليه يرجع جعل الأصول الاحترازية والأمارات في الأحكام وموضوعاتها بل حتى في الامتثال، كما في مثل قاعدة الفراغ والتجاوز والصحة في عمل الغير ونحو ذلك مما يرجع إلى احراز امتثال التكليف والخروج عن عهدته بعد فرض ثبوته، وإليه يرجع ماورد من الإرجاع للقرعة في بعض موارد العلم الإجمالي هذا ولو أريد بجعل البدل تبديل موضوع التكليف بغيره من دون أن يبتني على التعبد به. فهو إنما يتم مع تبدل الحكم الواقعي، لا في مقام الظاهر مع بقاء الواقع على ماهو عليه لاستحاله مخالفة الحكم الظاهري للواقع يقيناً.

الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير(١) وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين.

وحاصل معنى تلك الصحيحة: أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف أن في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام، والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الإجمالي(٢).

---

(١) جعل البدل ـ بالمعنى الذي سبق ـ لا ينحصر بنحو التخيير، بل قد يكون بنحو التعيين، كما في موارد القرعة، فلا بد من النظر في مفاد دليل جعل البدل.

(٢) عرفت أن الحديث مختص بالعلم الإجمالي وظاهر في عدم منجزيته، فلا مجال لحمله على منجزية العلم الإجمالي وتنزيله على ما يعم المعرفة الإجمالية. ومجرد منافاة الإطلاق لحكم العقل لا يصحح حمله على ذلك. نعم لا بأس بتنزيله على العلم الإجمالي غير المنجز، كما في موارد عدم الابتلاء ببعض الأطراف ونحوها مما يأتي في بعض التنبيهات الآتية.

ويناسبه ورود المضمون المذكور في بعض طرقه في الجبن، الذي قد يجعل فيه الميتة، ومن المعلوم عدم الابتلاء بأكثر أفراد الجبن. بل لعل ذلك هو مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة والنصوص الكثيرة الواردة في الإنائين المشتبهين والثوبين المشتبهين والغنم الموطوءة الصريحة في منجزية العلم الإجمالي مع الابتلاء بتمام اطرافه. ويأتي في المقام الثاني التعرض لبعض النصوص الأخر التي قد تنافي ما سبق.

إلا أن هذا لا يناسب رواية سماعة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أمية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب

فـإن قلت: إذا فرضنا المشـتبهين ممـا لا يمكن ارتكابهـا إلا تدريجاً، ففـي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عـن الآخر قهراً، فالمقصود مـن التخيـير وهو ترك أحدهما حاصل مـع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجاً أيضاً

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصورة ـ أيضاً ـ ينافي الأمر بالاجتناب عـن العنوان الواقعي المحرم، لما تقدم: مـن أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عـن الآخر بدلاً عن المحرم الواقعـي(١)، ومعناه المنع عن فعله بعده(٢)، لأن هـذا هو الذي يمكن أن يجعله الشـارع بدلاً عـن الحرام الواقعي حتى لا ينـافي أمـره بالاجتنـاب عنه، إذ تركـه في زمان فعل الآخـر لا يصلح أن

ويقـول: إن الحسـنات يذهبن السـيئات. فقـال أبوعبـد الله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» ونحوه ما ورد في أكل المال المختلط بالربا.

لكـن حيـث لا مجـال للخـروج بهذه النصـوص عن مـا عرفت مـن القاعدة العقليـة المعتضدة بما عرفت من الأدلة النقلية، فلابد من الاقتصار فيها على مواردها مع حملها على تبدل الحكم واقعاً، أو تنزيلها على جعل البدل الظاهري بدفع الخمس، كما تعرضت له بعض النصوص، وتفصيل الكلام في الفقه.

(١) عرفـت أنه لابد من وجوعه إلى التعبد بأنه هو الحرام، فيرتفع به الإجمال تعبداً.

(٢) لأن ذلـك هـو مقتضى التعبـد بأنه الحـرام الواقعي، الـذي عرفت لزوم رجوع جعل البدل إليه.

يكون بدلاً عن حرمته(١) وحينئذٍ: فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول، وإلا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبها دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجويز ارتكابهما من أول الأمر ـ ولو تدريجاً ـ طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين(٢) أو سبق التكليف بالفعل(٣) حتى يكون

---

(١) لأنه حاصل على كل حال وإن لم يجعل بدلاً، ولأن الحرام الواقعي يجب الاجتناب عنه أبداً.

(٢) ظاهره إرادة ما إذا شك في أصل التكليف، كما يظهر من بعض المحشين قدس سره. لكنه يشكل بأنه لا موضوع معه للتخيير الاستمراري، بل المرجع فيه أصل البراءة أو الاحتياط على الكلام المتقدم. إلا أن يريد بالتخيير الاستمراري فيه هو التخيير. بين دليلي البراءة والاحتياط. لكنه بعيد جداً. ولاسيما مع ما سبق منه من التخيير الاستمراري عند الدوران بين الوجوب والحرمة.

فلا يبعد أن يكون المراد به أن لا يسبق التكليف بمعين من الفعل والترك، بل سبق التكليف بالمردد بينهما، كما في الدوران بين الوجوب والحرمة. ويناسبه ما في بعض النسخ من إبدال ذلك بقوله: «ما إذا لم يسبق بالتكليف المعين». ويستفاد ذلك من بعض شراح كلام المصنف قدس سره. وعلى هذا سنجري في توجيه كلامه.

(٣) يعني: كما في الشبهة الوجوبية.

المـأتي به في كل دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس(١)

---

(١) يعنـي: إذا سـبق بالتكليف المعين ولم يكن ذلـك التكليف فعلاً، بل كان تركاً، كما في الشبهة التحريمية التي هي محل الكلام في المقام.

هذا ما يسـتفاد من كلمات بعـض شراح كلام المصنفﷺ إلا أن الكلام أن في توجيه ما ذكرهﷺ في الفرق.

ولا يبعـد أن يكـون الوجـه فيـه: أنه في الصورتـين الأولين لا مجـال لفرض التخيير الاسـتمراري إلا مع تعدد الواقعـة، إذ في الدوران بين الوجوب والحرمة لو اتحـدت الواقعة امتنع التخيير الاسـتمراري، لعدم الموضوع للتخيـير إلاّ في الواقعة الواحدة. وكذا في الشبهة الوجوبية.

أما الشبهة التحريمية فيمكن فرض التخيير الاستمراري بلحاظ آنات الزمان فـإذا علم بحرمة أحـد الانائين أمكن فـرض التخيير الاسـتمراري، فيختار الخزف للحرمـة ويتركـه في الزمـان الأول ويرتكـب الزجاج، ثـم بعد ذلك يختـار الزجاج للحرمـة وببني عليه حلية الخزف فيسـتعمله، فيرتكب كلا الطرفين بسـبب التخيير الاسـتمراري مع عدم تعدد الواقعة، وحينئذٍفالوجه في إمكان التخيير الاستمراري مع تعدد الواقعة أنه في كل واقعة يحتمل الموافقة ويحتمل كون ما اختاره هو موضوع التكليـف، فيمكن تعبد الشـارع وبه لايلـزم منه المخالفة القطعيـة للتكليف المنجز، لتعـدد التكليـف بتعـدد الوقائـع، وكل تكليف منهـا لا يعلم بمخالفتـه، بل تحتمل موافقته. نعم يعلم بالمخالفة في أحد التكليفين في واقعتين. لكنه مقرون أيضاً بالعلم بالموافقة في أحدهما.

أمـا في الشـبهة التحريميـة مع وحدة الواقعة ـ كما مثلنا لـه ـ فلا مجال للتخيير الاسـتمراري بالنحـو الذي أشرنا إليه، لأنه مسـتلزم للمخالفـة القطعية بلا موافقة أصـلاً، وأما ترك الحرام في بعض الأزمنة فليـس فيه موافقة أصلاً، إذ موافقة الحرمة بالـترك في تمام الأزمنـة، لا في بعضها، ضرورة عدم إمكان اسـتيعاب الزمان بحرام

بـأن يكـون المـتروك في زمان الإتيـان بالآخر بـدلاً عن المأتي به عـلى تقدير حرمته، وسيأتي تتمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

توهـم وجـود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فـي الشرعيات

فـإن قلت: إن المخالفـة القطعية للعلم الإجمالي فـوق حد الإحصاء في الشرعيات، كما في الشـبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقـرار: هذا لزيد بل لعمـرو، فإن الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو، مـع أن أحدهما أخذ المالَ بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرف في مال الغير بغـير إذنه. ولـو قال: هذا لزيد بـل لعمرو بل لخالد، حيـث إنه يغرم لكل من عمـرو وخالد تمام القيمة، مع أن حكم الحاكم باشـتغال ذمته بقيمتين

واحد، بل لابد من تركه في بعض الأزمنة.

إذا عرفـت هذا ظهـر أنه لا مجال للمنع من التخيير الاسـتمراري في الشـبهة التحريميـة مطلقـاً، بل لابد من تخصيصه بما إذا اتحـدت الواقعة، كما هو محل الكلام في المقـام. أمـا مع تعدد الواقعـة فيجري فيه الكلام في الشـبهة الوجوبية، كما لو علم بحرمـة أحد شـيئين في يوم الجمعة، فاختار ترك أحدهمـا في جمعة وترك آخر في جمعة أخرى. والظاهر أن هذا خارج عن مورد كلام المصنفؒ.

ثم إن الظاهر أن التخيير الاسـتمراري في الدوران بين الوجوب والحرمة هو مقتـضى القاعـدة، لعدم تنجـز التكليف المعلـوم بالإجمال، لامتنـاع الموافقة القطعية والمخالفـة كذلك. أما في الشـبهة الوجوبية او التحريمية مع تعـدد الواقعة فالتخيير مطلقـاً خـلاف الأصل، لتنجز التكليف بالإجمال الموجـب للموافقة القطعية على ما يـأتي في المقام الثـاني، فالإكتفاء بأحد الأطـراف تخييراً يحتاج إلى دليـل رافع للإجمال تعبـداً حاكـم بتعيين موضوع التكليف في أحد الأطـراف الذي عرفت رجوع جعل البدل إليه. فتأمل جيداً.

مخالف للواقع قطعاً(١).

وأي فـرق بـين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسـهم جائز»، وبين أدلـة حل ما لم يعرف كونـه حراماً، حتى أن الأول يعـم الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة أحدهما؟

وكذلـك لو تداعيا عيناً في موضع يحكـم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

وذكـروا ـ أيضاً ـ في باب الصلـح: أنه لو كان لأحد المودعين درهم وللآخـر درهمـان، فتلـف عنـد الودعي أحـد الدراهـم، فإنه يقسـم أحد الدرهمـين الباقيين بـين المالكين، مع العلم الإجمالي بـأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

وكـذا لـو اختلـف المتبايعـان في المبيـع أو الثمن وحكـم بالتحالف وانفسـاخ البيـع، فإنه يلزم مخالفـة العلم الإجمالي(٢) بـل التفصيلي(٣) في

---

(١) لأن أحد الرجلين غير مالك قطعاً، فلا يكون تفويت المعين عليه بالإقرار للأول مضمناً، وهذا بخلاف ما لو أقر لشـخصين، فإنه يحتمل أن يكون أخذ القيمة للثـاني بحق، لاحتمال كونه مالكاً، فيكون تفويت ملكه عليه بالإقرار الأول مقتضياً للضمان. نعم يعلم إجمالاً بالمخالفة إما في دفع العين للأول أو في دفع القيمة للثاني.

(٢) للعلم بعدم تملك المشتري لأحد الثمنين لو اختلفا في الثمن، وعدم تملك البايع لأحدى العينين لو اختلفا في المبيع.

(٣) للعلم بعدم تملك البايع للمبيع لو كان الاختلاف في الثمن، وعدم تملك المشـتري للثمـن لو كان الاختـلاف في المبيع. لكن ذلك يتـم في جميع الفروض لا في بعضها.

بعض الفروض، كما لا يخفى.

الجواب عن التوهم المذكور

قلت: أما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها.

وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبينة وغيرها، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه(١)، ولا عبرة بعلمه الإجمالي(٢).

نظير ذلك: ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

نعم لو فرض كون نزاع البايع في المبيع أو المشتري في الثمن ظلماً، لأنه مبطل في دعواه أمكن لصاحبه استرجاع ما دفعه إليه وأخذه منه وتملكه من باب المقاصة لو كان بقدر حقه أو دونه ولا يكون قد فعل محرماً وإن كانت المعاملة صحيحة.

(١) وحيث إن كل مستحق له الاعتماد على الطرق المنصوبة في حقه، لعدم علمه ولو إجمالاً بخطئها فلا مانع من قيام الحاكم مقامه في ذلك.

نعم لو فرض أخذ الحكم لكلا المالين ـ ولو لامتناع المحكوم عليه بتنفيذ الحكم ـ كان مقتضى ضمان اليد علمه الإجمالي بضمانه لأحدهما، وهو تكليف في حق نفسه فيتنجز عليه ولو ثبت جواز أخذه حينئذٍ فلابد من الالتزام بعدم كون يد الحاكم مضمنة له، تخصيصاً لعموم ضمان اليد. ولذا لو فرض انكشاف خطأ الحكم لا يلتزم بضمان الحاكم في سائر الموارد.

(٢) لعدم حجيته في حق كل منهما، فلا يمنع من الحكم لكل منهما بمقتضى الوظيفة في دعواه مع صاحبه.

وأما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه كل منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الأثر، بناء على أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة ـ كالملكية والزوجية وغيرهما ـ بصحتها عند المتلبس بها ـ كالمالك والزوجين ـ ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، ولذا قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المني في صلاة واحدة(١)، بناء على أن المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

وأما مسألة الصلح(٢)، فالحكم فيها تعبدي(٣)، وكأنه صلح

---

(١) قد يشكل ذلك في صلاة واحدة بأن الاقتداء في صلاة واحدة بشخصين إنما يشرع مع اقتداء أحدهما بالآخر وعروص البطلان على صلاة الإمام أو فراغه قبل المأموم لسفر ونحوه. وحينئذٍ يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلاً، للعلم بجنابته أو جنابة إمامه، فهو نظير اقتداء أحدهما بالآخر.

نعم لو فرض عدم حصول العلم الإجمالي لهما بجنابة أحدهما وحصوله لثالث لم يتوجه الإشكال المذكور في ائتمام الثالث بهما في صلاة واحدة، لأن جنابة الإمام مع جهل المأموم لا يوجب بطلان صلاة المأموم فلا يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلاً كي يمتنع به بناء على ما فرضه المصنف قدس سره.

(٢) يعني: في درهمي الودعي.

(٣) قد يوجه بأن وظيفة الودعي بالإضافة إلى المستودعين كوظيفة الحاكم بالإضافة إلى المتداعيين، فإنه مثله في عدم كون يده مضمنة، فيجري فيه ما سبق في مسألة الإقرار.

قهـري بين المالكين، أو يحمـل على حصول الشركـة بالاختلاط(١)، وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة(٢).

وبالجملـة: فـلا بد مـن التوجيـه في جميـع ما توهـم جـواز المخالفة القطعيـة الراجعـة إلى طـرح دليل شرعـي، لأنها كما عرفت ممـا يمنع عنها العقـل والنقـل، خصوصـاً إذا قصد من ارتـكاب المشـتبهين التوصل إلى الحـرام(٣). هذا مما لا تأمل فيه، ومن يظهـر منه جواز الارتكاب فالظاهر

نعـم لا مجـال لذلك في مسـألة اختـلاف المتبايعـين في تعيين المبيـع أو الثمن، للعلـم تفصيـلاً بعدم ملك الثمـن أو المثمن لمن يرجـع إليه عليه ما سـبق في مبحث العلـم الإجمالي من مباحـث القطع، فيتعين فيه أحد الوجـوه التي ذكرها المصنفقدس سره ونحوها.

(١) هـذا مع توقفه على كون الإختلاط موجبـاً للشركة الواقعية لا الظاهرية ـ يسـتلزم البناء عـلى التثليث لا التنصيـف فيكون لمالك الدرهم ثلثـا درهم ولمالك الدرهمين درهم وثلث، كما نبه إليه بعض أعاظم المحشينقدس سره.

(٢) عملاً بعموماتها وطرحاً للرواية الخاصة.

(٣) لم يتضح الوجه في خصوصية قصد التوصل للحرام في القبح، إذا القصد إلى الحـرام إنـما يقبح مع تنجزه، ومع عدم تنجزه حـين الإرتكاب لا وجه لقبحه. لو ارتكب المشـتبه رغبة في مخالفة المولى، لا اعتماداً على أصل البراءة دخل في المعصية أو التجـري على ما سـبق في مبحـث التجري. لكنه لا يفرق بين الخلـط بقصد ارتكاب الحرام وعدمه، ولا خصوصية للخلط بالقصد المذكور في ذلك.

ودعـوى: أن الخلط في المقـام مع ارتكاب كلا المشـتبهين مخالفة عند العقلاء للخطاب التفصيلي المتعلق بالحرام المعلوم قبل الخلط ـ كما قد يظهرمن بعض أعاظم المحشـينقدس سره ـ مدفوعة بأن الخلط بنفسـه لا مخالفة فيه لخطاب أصلاً، لا تفصيلاً ولا

أنه قصد غير هذه الصورة.

ومنه يظهر: أن إلزام القائل بالجواز: بأن تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح ـ بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً كالخمر والخل على وجه(١) يوجب الاشتباه فيرتكبهما، محل نظر(٢)، خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة(٣).

هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين،

إجمالاً. والارتكاب بعده ليس فيه مخالفة تفصيلية، بل إجمالية. وبالجملة: لم يتضح وجه الخصوصية في المقام.

(١) متعلق بقوله: «يجمع...».

(٢) خبر (أن) في قوله: «و منه يظهر أن إلزام...».

(٣) لم يتضح وجه الخصوصية في المثال المذكور.

نعم بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي يتعين الرجوع إلى أصالة عدم زوجية كل منهما، المقتضي لحرمتها ظاهراً، والمانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة. كما أنه بناء على انقلاب الأصل في الدماء والفروج والأموال وعدم جريان أصالة الحل والبراءة فيها يتعين الاحتياط من غير جهة العلم الإجمالي.

لكن الأول خلاف مذهب المصنف قدس سره كما يأتي في خاتمة الاستصحاب. على أنه لا يتم في اشتباه المطلقة بالزوجة والثاني لا مأخذ له ظاهراً، ولا يظهر من المصنف قدس سره البناء عليه. وقد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية. على أنه لو تم أحد الوجهين لزم حرمة ارتكاب أطراف الشبهة مطلقاً وأن لم يستند الإشتباه للمكلف، أو لم يكن بقصد ارتكاب الحرام.

وأمـا إذا كان مـردداً بين عنوانين، كـما مثلنا سـابقاً(١)بالعلم الإجمالي بأن أحد المائعين خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عـدم جواز المخالفة للدليل الشرعـي(٢) بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل وكونه معلوماً بالإجمال، فإن من ارتكب الإناءين في المثال يعلم بأنـه خالف دليل حرمة الخمر أو دليـل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إناء واحـد مـردداً بين الخمـر والمغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنـه لا يلزم منه إلا مخالفـة أحـد الدليلين لا بعينـه، وليس ذلك إلا من جهـة أن مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلاً وشرعاً، سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة

ويظهر من صاحب الحدائق(٣): التفصيل في باب الشبهة المحصورة

---

(١) قال بعض أعاظم المحشـينﷺ: «التمثيل بالمثال الذي ذكره لم يسـبق منه دام ظله في هذا الجزء من الكتاب فلعله أراد سـبقه في الجزء الأول منه» أقول: تقدم مـن المصنـفﷺ التعرض لهذه المسـألة في أواخـر مباحث القطع إلا أنـه مثل للمقام بمثال آخر، ولا يحضر في الموضع الذي ذكره فيه المثال المذكور هنا. فراجع.

(٢) لا يخفى أن موضوع القبح هو مخالفة التكليف المدلول للدليل، ولا دخل للدليل إلا من حيثية طريقته وكاشفيته عن ما تضمنه من التكليف. وحيث كان قبح مخالفـة التكليـف مشروطاً بتنجزه فـالأولى أن يعلل عدم الجـواز في المقام أنه لا فرق في منجزيـة العلم الإجمالي للتكليف الواقعي بين تعيـين التكليف مع تردد موضوعه والـتردد في أصل التكليف، ومع التنجز تمتنع المخالفة القطعية، كما يمتنع الترخيص بنحـو يؤدي إليها. ومنه يظهر أنه لا وجه للتنظير للمقام. بما لو كان هناك إناء واحد مردد بين الخمر والمغصوب، إذ التنظير مبني على منجزية العلم التفصيلي لا الإجمالي. فلاحظ.

(٣) كأنه ﷺ أشار إلى ما يأتي في التنفيذ الأول نقله عن صاحب الحدائقﷺ.

بين كون المردد بين المشتبهين فرداً من عنوان فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مردداً بين عنوانين فلا يجب.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

وأما المقام الثاني:

هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟

فالحق فيه: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور، وفي المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية: دعوى الإجماع صريحاً، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة(١).

الحق وجوب الاجتناب والاحتياط

الاستدلال عليه

لنا على ما ذكرنا: أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالاً(٢) ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين(٣).

---

(١) يأتي الإشارة إلى دليله في آخر الكلام في هذا المقام.

(٢) كما سبق التعرض له في المقام الأول وسبق أنه ليس محلا للكلام ولا دخل له بالمقام، وأن المهم في المقام منجزية العلم الإجمالي للتكليف الواقعي إذ معها يلزم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط التام، لأن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. وكان الأولى للمصنف ﷺ التعرض لذلك.

(٣) لا وجه له إلا ما أشرنا إليه من أن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها(١)، وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه، لأن(٢) المفروض لما كان ثبوت(٣) التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب(٤).

واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين»(٥)، فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة

---

(١) لما تقدم في المقام الأول.

(٢) تعليل لقوله: «فيعاقب عليه».

(٣) المدار على ثبوت التكليف بمعنى وصوله، لا بمعنى حصوله وتحققه، إذ المعنى الأول هو المصحح للعقاب الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وهو موقوف على فرض منجزية العلم الإجمالي، كما ذكرنا. أما المعنى الثاني فهو لا يستلزم العقاب كما تقدم.

(٤) إذ لا دخل للعلم حين الارتكاب في قبح مخالفة التكليف بعد فرض تنجزه.

(٥) لا يخفى أن فرض المولى تردد الخمر المنهي عنه بين الإناءين مستلزم لفرض إيجاب المولى الاحتياط مع الإجمالي، فلا يدل ذلك على وجوبه عقلاً، نظير ما لو أمر المولى بالاحتياط في الشبهة البدوية، فلا ينفع فيما نحن فيه. وكان الأولى للمصنف ﵀ التمثيل بما إذا قال المولى لا تذبح هذه الشاة، ثم ترددت تلك الشاة بين شاتين عند العبد، من دون فرض ذلك عند المولى.

إلا العموم والخصوص.

توهم جريان أصالة الحِلّ في كلا المشتبهين والتخيير بينهما ودفعه

فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخير في العمل في أحد المشتبهين، ولا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحل غير جارية هنا(١) بعد فرض كون المحرم الواقعي

---

(١) لعل الأولى أن يقال: إن موضوع أصالة الحل وأدلة البراءة وإن كان متحققاً في كلا الطرفين، لفرض عدم العلم بالتكليف به بخصوصه، إلا أنه إنما يقتضي الترخيص في كل منهما من حيث كونه مشكوك الحكم، وهو لا ينافي لزوم الاجتناب عنهما عقلاً من حيث احتمال انطباق الحرام المنجز ـ وهو المعلوم بالإجمال ـ على كل منهما المقتضي للزوم الاحتياط بتركه، لأن الحيثية المقتضية للترخيص من سنخ اللامقتضي والحيثية المقتضية للاحتياط من سنخ المقتضي، فيلزم العمل بالثانية وعدم مزاحمتها بالأولى. ولعل المصنّف قدس سره قد أراد هذا فيما يأتي منه في المسألة الأول من الدوران بين المتباينين في الشبهة الوجوبية، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وبهذا التقريب يظهر أنه لا حاجة إلى دعوى تخصيص أدلة الأصول في أطراف العلم الإجمالي بحكم العقل، لأن عمومها لها يستلزم الترخيص في محتمل المعصية الذي هو قبيح عقلاً، بل لا مانع من دعوى العموم، إلا أنه لا أثر له بعد فرض وجود مقتضي التنجز بحيثية أخرى، فالأصل في كل منهما إنما لا يجري لعدم الأثر، لا لقصور في الموضوع الذي هو مرجع التخصيص اصطلاحاً.

و كلام المصنف قدس سره هنا لا ينافي ما ذكرنا، فإن حكمه بعدم جريان الأصل قد يكون لما ذكرنا لا للتخصيص. بل ربما يحمل كلام من قال بلزوم التخصيص للوجه المتقدم على عدم إرادة التخصيص المصطلح الراجع إلى قصور الموضوع، بل على مجرد عدم جريان الأصل ولو لعدم الأثر.

وكيف كان فما ذكرنا يختص بمثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال حتى

مكلفا بالاجتناب عنه منجزاً ـ على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه ـ لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حذراً عما به البأس»(١)، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما. وسيجيء في باب الاستصحاب ـ أيضاً ـ: أن الحكم في تعارض كل أصلين لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر، هو التساقط لا التخيير.

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط لا التخيير

فإن قلت: قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» ونحوه، يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً، وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل(٢)، لأن الرخصة في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلاً(٣)، لا ينافي البناء على

تعلم انه حرام» لا يجري في مثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...» لظهوره في عدم منجزية العلم الإجمالي. فلابد من الجواب عنه بما سبق في المقام الأول. فراجع.

(١) الظاهر عمومه لما نحن فيه، لا اختصاصه به.

(٢) بمعنى البناء على حلية بعضها وكون الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير مفاد القرعة. وقد تقدم أن هذا ممكن في أطراف العلم الإجمالي، لعدم منافاته للحكم المعلوم بوجه.

(٣) لا يخفى أن مفاد أدلة البراءة والحل هو البناء على حلية المشتبه بالخمر، لا البناء على كونه خلاً، إلا بناء على الأصل المثبت. لملازمة الحلية للخلية وسيأتي من

كون المشتبه الآخر خلاً.

وأما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلاً لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر(١)، فلا

المصنف التعرض لذلك.

(١) يمكن توجيه مراد المصنفﷺ بوجهين:

الأول: أنه لما كان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممتنعاً إلا بضميمة وجوب البناء على أن المحرم هو بعض الأطراف والحلال بعضها الآخر بنحو جعل البدل كان مقتضى عموم أدلة أصالة الحل والبراءة للأطراف ثبوت اللازم المذكور شرعاً. ولعل هذا الوجه هو المستفاد من صدر كلامهﷺ.

وفيه: أنه إذا توقف عموم العام لفرد على إعمال عناية زائدة على حكم العام فلا تنهض أصالة العموم بإثبات عمومه له وإثبات تلك العناية. خصوصاً مع كون مقتضي ذلك في المقام هو الترخيص في كلا الطرفين بنحو البدل، وظاهر العام هو الشمول لتمام الأفراد بنحو الاستغراق.

مضافاً إلى أن ظاهر أدلة أصالة الحل هو التعبد بالحل في ظرف الشك فيه ابتداءً، وليس ذلك هو مقتضى جعل البدل، بل مقتضاه تعيين المعلوم بالإجمال من بين الأطراف، والفرق بينهما هو الفرق بين الحكم بالحلية ابتداء والحكم بتعيين الحلال والحرام بعد الفراغ عن وجودهما في رتبة سابقة.

الثاني: أن احتمالات الحلية في أطراف العلم الإجمالى لما لم تكن في عرض واحد، بل كان احتمالها في بعضها راجعاً إلى احتمال الحرمة في الآخر، وكان مقتضي أصالة الحل البناء على مقتضى احتمال الحل والعمل به كان مقتضى إجرائها في بعض الأطراف البناء على الحرمة في الآخر. وقد يستفاد هذا الوجه من ذيل كلامهﷺ في قوله: «والحاصل: أن...» ولا يخفى اختلاف هذا الوجه عن الأول بأن المدعى فيه التعبد بالحل والحرمة في الأطراف ابتداءً، والمدعي في الأول التعبد بتعيين الحلال

يجوز الرخصة فيه جميعاً، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أن المحرم غيره، مثل: الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمراً، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو

والحرام المفروضين.

وفيه: **أولاً**: إنه إن أريد بذلك التلازم بين احتمال الحل في بعض الأطراف واحتمال الحرمة في بعضها الآخر، فهو مسلم، للتلازم بين المحتملين، إلا أن ذلك لا يخرج عن الأصل المثبت. وإن أريد به وحدة الاحتمال، فيدفعه أن المعيار في وحدة الاحتمال وحدة المحتمل، ومن الظاهر تعدد المحتملين، وهما الحل والحرمة، وتعدد موضوعيهما، وهما طرفا العلم الإجمالي.

مضافاً إلى أن وحدة الاحتمال لا تكفي في إثبات حرمة الطرف الآخر بعد أن كان مفاد أصالة الحل البناء على الحل لاغير، فإن اللازم الاقتصار على مفاد دليل التعبد ولا إطلاق له في التعبد بالاحتمال المذكور من جميع الجهات حتى جهة الحرمة في الطرف الآخر.

وثانياً: إن ظاهر أدلة الحل البناء على احتمال الحلية في جميع موارده بنحو العموم الاستغراقي، وهو يقتضي في المقام التعبد بالضدين ـ أعني الحل والحرمة ـ في كل طرف، المانع منهما معاً. وحمله في المقام على التخيير والعموم البدلي لا دليل عليه، ولا يناسبه لسان الجعل. ومجرد امتناع العموم الاستغراقي لا يقتضيه بل يقتضي سقوط عموم الأدلة عن الحجية.

هذا كله بناءً على قصور أدلة أصالة الحل عن شمول جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية. أما بناءً على ما ذكرنا من أن مفادها الترخيص في كل طرف من حيثية كونه مشكوك الحكم، وإن كان يجب الاجتناب عنه من حيثية توقف امتثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه فلا موقع لهذا الكلام، ولا يتوجه شيء من الوجهين حتى يحتاج إلى الجواب عنه بما سبق. فتأمل جيداً.

تـردد بين الأمرين، كان معنـى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء عـلى عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره، فكل منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

والحاصل: أن مقصود الشـارع من هـذه الأخبار أن يلغي عن طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها، ولما كان في المشـتبهين بالشـبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالاً وذاك حراماً واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمـة في أحدهما إعمالاً له في الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، وليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم: أن اسـتعمال قولهعليه السلام: «كل شيء لك حلال» بالنسـبة إلى الشـبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين(١).

عـدم استـفـادة الحلّية على البدل من أخبار (الحِلّ)

قلـت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم

---

(١) كأن منشـأ التوهـم المذكور بناءً على الوجه الأول هـو أن جعل البدل في أطـراف العلـم الإجمالي مضمون زائد على مفاد أصالة الحـل، وبناءً على الوجه الثاني هو أن الالتزام بجهة الطرف الآخر أيضاً مضمون زائد على مفاد أصالة الحل. ولكن التأمل في تقريب الوجهين يقتضي اندفاع ذلك، فإن جعل البدل على الأول من لوازم عمـوم العـام، وليس داخـلاً في مضمونه المطابقي حتـى تكون إرادته منه مسـتلزمه لاسـتعماله في معنيين. كما أن التعبد بالحرمة على الثاني لخصوصية الاحتمال الخاص، فهي خصوصية مصداقية غير مرادة من اللفظ، وليست راجعة إلى مفهوم الكلام.

والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل(١).

ولو سلم، فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، وليس الأمر بالبنـاء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمراً بالبنـاء على كون الآخر هو الخمر(٢)، فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر، فتدبر.

أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين:

١ـ ما دلّ على حِلّ ما لم يعلم حرمته

الأول: الأخبـار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها، وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام، إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهـو حرام، وإما لمـا ذكره بعضهم(٣): من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام، لاشتماله على الحرام، قال في توضيح ذلك:

إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمتـه، والمجمـوع من حيث المجمـوع معلوم الحرمة ولـو باعتبار جزئه وكـذا كل منهـما بـشرط الاجتماع مع الآخـر، فيجب اجتنابـه، وكل منهما

(١) هذا مسلم، كما أشرنا إليه، وذكرنا أن مفاد أصالة الحل في محتمل الخمرية حليتـه، لا أنـه هو الحلال المفـروض الوجود وإن كان لازماً لحليته، إلا أنه قد سبق منـافي تقريـب الوجه الأول دعـوى: أن التعبـد بتعيين الحلال من الحـرام من لوازم شـمول الأدلـة للأطراف، لا أنه داخـل في مضمونها المطابقي. فالعمـدة ما ذكرنا في الجواب عنه.

(٢) عرفت في تقريب الوجه الثاني دعوى: أن البناء على حرمة الآخر مقتضي العمـل باحتمال الحلية في الطرف الأول، لوحـدة الاحتمال. نعم عرفت الجواب عنه بما قد يرجع بعضه إلى ما ذكره المصنفﭺ.

(٣) قال بعض أعاظم المحشـينﭺ: «لا يخفى عليك أن هذا البعض الفاضل النراقي في مناهجه».

بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً.

المناقشة في الدليل المذكور

والجواب عن ذلك: أن الأخبار المتقدمة ـ على ما عرفت ـ إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعاً(١)، وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع.

أما الأول، فلأنه: إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدل دليل عليه(٢)، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس(٣) المنهي عنه وإن لم يحصل له

---

(١) فإن كان المراد من الغاية حصول العلم مطلقاً ولو كان إجمالياً لم تشمل الأخبار كلا المشتبهين، وإن كان المراد منها خصوص العلم التفصيلي كانت شاملة لهما معاً.

هذا وقد عرفت قرب دعوى شمولها لهما معاً، إلا أنها لا تقتضي الترخيص من جميع الجهات، بل من حيثية كون الطرف المشكوك التكليف، فلا مانع من لزوم الاجتناب عنه لتوقف امتثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه.

(٢) ولذا لا إشكال في جواز الفحص عن الشبهة الموضوعية بعد الارتكاب، وفي جواز ارتكاب بقية أطراف الشبهة المحصورة لو فرض عدم تنجزها، كما لو فرض الالتفات إلى العلم الإجمالي بعد ارتكاب بعض الأطراف، فيجوز الرجوع إلى أصل البراءة في بقية الأطراف وارتكابها وإن لزم منه العلم بارتكاب الحرام.

(٣) لا يبعد اختصاص حرمة التجسس بما إذا كان الاطلاع على الأمر المستور موجباً لنقص المتصف به في دينه أو عرضه أو نحوهما، فلا يشمل الفحص عن ارتكاب الغير للحرام إذا كان عن عذرمنه ـ كالجهل ـ ولم يكن الحرام مما يقتضي نقصه في غير جهة الدين، كما في شرب المتنجس جهلاً خصوصاً إذا لم يحتج الاطلاع

العلم(١).

وإن أريد: أن الممنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشارع ـ بل مطلق الموالي ـ هي المخالفة العلمية(٢) دون الاحتمالية، فإنها لا تعد عصياناً في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله: منع وجوب المقدمة العلمية، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء ـ كما حكي ـ على وجوب المقدمة العلمية(٣)، أنه: إن أريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً.

وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة، وقد

إلى مؤنه لكون الأمر المجهول ظاهراً في نفسه ولم يطلع المكلف عليه لعدم توجهه لذلك بل لا يبعد عدم صدق التجسس حينئذٍ.

(١) فالحرام في الحقيقة هو التجسس، لا نفس تحصيل العلم.

(٢) بحيث يكون الممنوع عنه هو المخالفة عن علم، لا نفس العلم بالمخالفة، كما هو مقتضي الوجه الأول.

وهذا راجع إلى منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي المنع من المخالفة، غاية الأمر دعوى أن تنجزه لا يقتضي إلا المنع من المخالفة القطعية دون المخالفة الاحتمالية، ولذا كان مرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية.

(٣) لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

عرفت منع حرمتها جداً(١).

ومما ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثاني، فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين(٢)، فضم الجزء الآخر إليه لا دخل له في حرمته. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق، فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام(٣).

ومن ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر(٤)، فإن حرمته وإن كانت معلومة، إلا أن الشرط(٥) شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام(٦)، فلا يحرم إيجاد الاجتماع، إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق، ومرجعه إلى حرمة تحصيل

---

(١) حيث تقدم أنه لا يحرم تحصيل العلم بارتكاب الحرام. لكن إرجاع كلامه إلى ذلك لا وجه له، فإنه بعد فرض رجوعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية عقلاً، لا معنى لإرجاعه إلى حرمة تحصيل العلم شرعاً، بل يتعيّن الجواب عنه بما تقدم من الإطباق على وجوب المقدمة العلمية.

(٢) يعني: غير المعين عندنا وإن كان معيناً في الواقع، وهو الحرام الواقعي.

(٣) إلا أن يرجع الحكم بحرمتها إلى أن العقل يستقل بحرمة المعصية اليقينية دون الاحتمالية، فيرجع إلى ما سبق من عدم وجوب المقدمة العلمية. وسبق الكلام فيه.

(٤) كما تقدم في كلام النراقي.

(٥) وهو الاجتماع.

(٦) فإن ذات الحرام هو أحدهما المعين في نفسه المجهول للمكلف وإن لم ينضم للآخر.

العلم بالحرام(١).

٢ـ ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:

الثاني: ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه ـ على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع ـ وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي، بأن الشارع جعل بعض المحتملات(٢) بدلاً عن الحرام

---

(١) وقد عرفت منه حرمة ذلك في نفسه. هذا وكلام المصنفﷺ لا يخلو عن اضطراب، بسبب اختلاط الحرمة الشرعية بالعقلية في كلامه.

والذي ينبغي أن يقال تلخيصاً لما تقدم: إنه بعد فرض كون المحرم الشرعي أمراً واحداً معيناً في الواقع فان كان المدعى عدم تنجزه بالعلم الإجمالي، وإنما يحرم تحصيل العلم بايقاعه شرعاً أو عقلاً. فيدفعه ـ مع ما عرفت من منجزية العلم الإجمالي ـ أنه لا دليل على حرمة تحصيل العلم بإيقاع الحرام غير المنجز، بل لا يحرم تحصيل العلم بايقاع الحرام حتى المنجز، وإنما الممنوع منه عقلاً نفس إيقاع الحرام من باب المنع عن المعصية. وإن كان المدعى تنجزه بالعلم الإجمالي إلا أنه لا يجب تحصيل إلاطاعة العلمية، بل يكفي الإطاعة الاحتمالية، ومرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية. فقد عرفت أن وجوب الإطاعة العلمية للتكاليف الشرعية مما أطبق عليه الكل.

(٢) لا يخفى أن هذا لا يناسب فرض ظهور الأخبار المذكورة في جواز ارتكاب تمام أطراف الشبهة فلابدّ في تمامية الجمع المذكور من فرض رفع اليد عن الظهور المذكور، وحمله على جواز ارتكاب البعض لا غير.

وفي بعض النسخ أبدل قوله: «على جواز تناول الشبهة...» بقوله: «على جواز تناول بعض الشبهة المحصورة فيجمع بينه وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع...» فلاإشكال فيه من هذه الجهة. وفي النسخ اختلاف من بعض الجهات الأخر أعرضنا عنها.

الواقعي(١)، فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها(٢). وهذه الأخبار كثيرة:

موثقة سماعة

منها: موثقة سماعة. قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمال بني أمية، وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج، ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

فإن ظاهره: نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الأجر في ذلك، وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع(٣). ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه، بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في

---

(١) لما تقدم من امتناع الترخيص في بعض الأطراف إلا بجعل البدل.

(٢) الاكتفاء بذلك كما يمكن أن يكون من باب جعل البدل يمكن أن يكون من جهة سقوط شرطية القبلة في حال الجهل، أو من جهة التصرف في كيفية الاستقبال المعتبر في هذا الحال. ويتردد الأمر بين الأولين لو اكتفى بصلاة واحدة إلى جهة واحدة، ويتردد الأمر بين الأول والأخير فيما لو وجب أكثر من صلاة واحدة. كصلاتين. فلاحظ.

(٣) فإن مقتضي قوله: «وهو يتصدق منه...» كون الصدقة وغيرها و بعض المال ولا دلالة فيه على الاستيعاب إن لم يكن دالا على عدمه، كما هو مفاد: «من».

الـكل(١)، فلا يجـوز ورود الدليل على خلافها(٢)، من جهة حكم العقل بلـزوم الاحتياط لحرمة التـصرف في البعض المحتمل أيضـاً، لكن عرفت أنـه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمـات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن ذي المقدمة(٣).

الجـواب عـن المـوثـقـة

والجـواب عن هذا الخـبر: أن ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنه يتصـدق ويصـل ويحج بالبعض ويمسـك الباقي، فقد تـصرف في الجميع بصرف البعض وإمسـاك الباقي(٤)، فلا بد إما من لزوم الأخذ به وتجويز

---

(١) لما تقدم من وجوب الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(٢) تعليل قوله: «وهو مقتضٍ بنفسه لحرمة التصرف في الكل».

(٣) يعني: فيتعين حمل الخبر عليه تصحيحاً له لئلا ينافي حكم العقل. وحاصل معنى العبارة: أن ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يقتضي الاحتياط بـترك الجميـع عقلاً وعـدم جواز التصرف في البعـض إلا بجعل البـدل، وحينئذٍ لو فرض ظهور الموثقة في جواز التصرف في الجميع تعين رفع اليد عنه وحملها على إرادة التصرف في البعض وأنه مبني على جعل البدل لتلائم حكم العقل المذكور.

(٤) لا يخفـى أن الخبر ليس وارداً لتحليل التصرف بالمال بوجه مطلق، بنحو يعـم الحبس والإمسـاك، وإنما هـو وارد لتصحيح التصرف بالحـج والصدقة وصلة الرحم وتحليله، حتى تكون هذه العبادات حسـنات تحط السـيآت، كما أشرنا إليه في كلام المسائل.

ولا أقـل من كون ذلك هـو المتيقن من الجواب، فلا دلالـة له على جواز بقية التصرفات المسـتوعبة للمال حتى يتم ما ذكره المصنفقُدِّسَ سِرُّهُ وأما ما ذكره بعض أعاظم المحشـينقُدِّسَ سِرُّهُ من أن القول بأن الرواية مسـوقة لبيان التصرف التقلبي لا الحسبي وإن كان مـن لـوازم الأول مما لا يصغى إليه قطعاً، فلم يتضح وجهه، بل التأمل الصادق

المخالفة القطعية، وإما من صرفه عن ظاهره، وحينئذٍ: فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل، كالربا بناء على ما ورد في عدة أخبار: من حلية الربا الذي أخذ جهلاً ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط(١).

في الرواية يدفعه والإنصاف أن الرواية قاصرة عن إثبات جواز التصرف في الجميع، بل المتيقن منها جوازه في بعض.

نعم مقتضى إطلاقها جواز الحج وأخويه من المال وإن كانت آخر التصرفات، بحيث لا يبقى من المال المختلط شيء يحتمل كونه هو الحرام، وهذا مما لا يجتمع مع جعل البدل، فإن لازم جعل البدل حرمة التصرف ظاهراً في القسم الأخير الباقي من المال المختلط، كما لا يخفى. وحمله على خصوص ما إذا كان التصرف بالحج وأخويه أول التصرفات وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه لا شاهد له بنحو يكون من الجمع العرفي الملحق بالظهور، فلا يخرج الرواية عن الإجمال المانع من الاستدلال على تشريع جعل البدل. ولاسيما مع إمكان حملها على الحلية الواقعية بسبب الخلط ولو بانتقال حق الغير إلى الذمة.

مع أنه لو سلم استفادة جعل البدل من الرواية فهي خاصة بموردها ولا عموم فيها لجميع موارد الشبهة المحصورة حتى يتعدى عن موردها مع كون الحكم فيها على خلاف الأصل.

(١) لا يخفى أن الأخبار المذكورة ظاهرة في أن أخذ مال الربا جهلاً مع عدم العلم إلا بعد اختلاطه موجب لحله. وهو أجنبي عن مضمون رواية سماعة، لظهورها في أن الجهل بعين المال الحرام ناش من الخلط لا سابق عليه.

وإن شئت قلت: ظاهر الرواية المفروغية عن حرمة المال المأخوذ حين أخذه وأن الجهل بعينه بسبب اختلاطه، لا أنه أخذ عن جهل بحرمته ولم يعلم حرمته إلا

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته:

وبالجملة: فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على أصناف.

١ـ أخبار الحِلّ والجواب عنها

منهـا: ما كان من قبيل قولـهعليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

وهـذا الصنـف لا يجـوز الاسـتدلال به لمـن لا يرى جـواز ارتكاب المشتبهين، لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحـاد المعينـة في الشـبهة المجـردة مـن العلـم الإجمـالي والشـبهة الغـير المحصورة، متعسر بل متعذر(١)، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

٢ـ ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهةالمحصورة والجواب عنه

ومنهـا: مـا دل عـلى ارتـكاب كلا المشـتبهين في خصـوص الشـبهة

بعد الاختلاط، كما هو مفاد روايات الربا، فلا مجال لحمله على مضمونها.

هـذا وربما احتمل كون المراد من الخلط الخلط من العامل، لا من المكتسـب، فتكون الرواية مساوقة لما دل على حل المأخوذ من العمال مع عدم العلم بحرمته بعينه الذي يأتي الكلام فيه.

لكنـه خلاف الظاهر كما يشـهد به التأمـل في فقرات الروايـة. فالعمدة في ردّ الاستدلال بالرواية ما عرفت.

والإنصاف أن الرواية من المجملات بعد صعوبة الالتزام بمضمونها الظاهر منها بدواً.

فـالأولى إيكال المراد منها لهمعليهم السلام والوقوف عنها. ولا مجال للاسـتدلال بها في المقام. فلاحظ. والله سبحانه تعالى العالم العاصم.

(١) تقـدم الكلام في وجه عدم إمكان الرجـوع للروايات المذكورة في إثبات جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام. فراجع.

المحصورة، مثل الخبر المتقدم(١).

وهـذا أيضـاً لا يلتزم المسـتدل بمضمونـه، ولا يجوز حملـه على غير الشبهة المحصورة ـ لأن مورده فيها ـ فيجب حمله على أقرب المحتملين: من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، ومن وروده في مورد خاص، كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة(٢).

ومـن ذلـك يعلم: حال مـا ورد في الربا من حل جميـع المال المختلط به(٣).

٣ـ أخبار جواز الأخـذ من العامل والسارق والسلطان والجواب عنها

ومنهـا: ما دلّ على جـواز أخذ ما علم فيه الحرام(٤) إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان.

---

(١) وهو موثقة سماعة، لكن تقدم الكلام في دلالتها على جواز ارتكاب جميع الأطراف.

(٢) بدعوى أن الجهل، بالحرمة في الربا موجبة لحله واقعاً بعد العلم مع عدم العلـم التفصيلي به، فالعلم التفصيلي مأخـوذ في موضوع التحريم، لا طريق اليه كي يكون العلم الإجمالي أيضاً طريقاً، ويلحقه حكم الشبهة المحصورة.

(٣) لعلـه تعريض بمن اسـتدل به على ما نحـن فيه من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، كما حكاه بعض أعاظم المحشين عن بعض من قارب عصره لعل هذا هو المراد بالأخبار الكثيرة التي أشار إليها المصنفﷺ في تقريب الوجه الثاني لدعوى المستدل.

(٤) لا يبعـد وقوع التصحيـف في العبارة، وأن المراد جواز الأخذ مما علم أن فيه الحرام، من دون أن يعلم بوجود الحرام في نفس المأخوذ، لأن هذا هو الذي دلت عليه النصوص المشار إليها، وهو الذي يمكن فرض حجية يد المسلم فيه.

وسيجيء(١): حمل جلها أو كلها على كون الحكم بالحل مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسـلم(٢)، ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك(٣).

قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلاً

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دلّ من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية ـ وهي(٤) وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، ووجوب إطاعة التكاليـف المعلومـة المتوقفة عـلى الاجتناب عن كلا المشـتبهين ـ مشـكل جـداً(٥)، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على

---

(١) لم يتضح أين ذكر ذلك.

(٢) التي لا مجال لدعوي سـقوطها عن الحجية بسـبب العلم الإجمالي بحرمة بعـض مـا تحت يد المأخـوذ منه وعدم ملكيته لـه، لعدم كون بعـض الأطراف مورد الابتـلاء للآخذ أو عدم كونه تحت قدرتـه، فلا يتنجز معه العلم الإجمالي، كما يأتي في التنبيه الثالث والخامس، فلا يمنع العلم الإجمالي من حجية اليد.

نعم لو فرض العلم الإجمالي بحرمة ما هو تحت القدرة والابتلاء ـ كما لو علم إجمـالاً بحرمـة أحد المالين المأخوذين من السـلطان ـ تعين سـقوط اليد عن الحجية، ولزم الخروج عن إطلاق الأدلة المذكورة.

(٣) يظهـر منـه الرجوع إلى أصالة الصحة في تصرف المسـلم المقتضية لترتب الأثـر عليه وهـو تملك الآخذ. لكنـه لا يخلو عن إشـكال، لعدم الدليـل على أصالة الصحة في التصرف مع الشـك في سـلطان المتصرف وولايته على التصرف، كما يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٤) الضمير يرجع إلى قوله: «القاعدة العقلية».

(٥) خبر لقوله: «فالخروج بهذه الاصناف...».

اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين:

المطلب.

أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى:

١ـ الأخبار الدالة على هذه القاعدة

منها: قوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»(١)، والمرسل المتقدم: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»(٢)، وضعفها ينجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى في كلام من تقدم(٣).

ومنها: رواية ضريس، عن السمن والجبن في أرض المشركين؟ قال: «أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل»، فإن

---

(١) هذا الحديث لا يخلو عن إجمال، فإن الاجتماع يصدق مع التمييز وعدم الاشتباه، ولا يتوقف على الاشتباه، ولا قرينة على حمله عليه. خصوصاً مع أن ظاهر غلبة الحرام صيرورة الحلال حراماً واقعاً، لا كونه بحكمه من حيث لزوم الاجتناب عنه عقلاً مع بقائه على الحلية واقعاً.

و لعل المراد به أنه إذا اجتمع السبب المقتضي للتحريم مع السبب المقتضي للتحليل كان التأثير للأول، كما لو استند الموت إلى السبب المحلل كالتذكية، والى السبب المحرم كالمتردي. أو المراد أنه إذا فتحت باب الحرام بين الناس غُلب الحلال وترك الناس الحلال إلى الحرام لأنه أسهل عليهم، أو نحو ذلك مما هو أجنبي عما نحن فيه. وبالجملة: لا مجال للاستدلال بالحديث على ما نحن فيه بعد عدم ظهوره فيه بدواً وعدم القرينة المعينة له.

(٢) تقدم في أول الكلام في وجوب الموافقة القطعية استشهاد المصنف ﯙ بالحديث المذكور وتقدم الإشكال فيه.

(٣) الانجبار لو تم مشروط باعتمادهم عليه في الفتوى، ولا قرينة عليه في المقام بعد ما عرفت من الوجه العقلي المقتضي لوجوب الاحتياط، لقرب اعتمادهم عليه لا على الخبرين.

الخلط يصدق مع الاشتباه(١). ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة»، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة(٢).

ومنها: قوله في حديث التثليث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» بناء(٣) على أن المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصتهُ الذاتية، وإن كان مما يتنجز

(١) هذا خلاف الظاهر جداً.

(٢) لكن يصدق على كل منها أنه لم يعلم أن فيه الميتة، فلا بد من الرجوع فيه إلى ماسبق في دفع الاستدلال على جواز الارتكاب بنصوص قاعدة الحل. فراجع.

مضافاً إلى قرب أن يكون المراد به خصوص صورة الخلط، كما يشهد به أنه وارد في الجبن في رواية عبدالله بن سليمان المروية عن التهذيب والكافي، ولم أعثر عاجلاً على رواية لابن سنان بهذا اللسان. ولعله غلط من النساخ.

(٣) تقدم منه‌ﷺ التعرض لذلك في المسألة الأولى من مسائل الشبهة التحريمية البدوية، ورتب عليه دلالتها على استحباب الاحتياط في الشبهة البدوية، وتقدم منا الإشكال في ذلك، حيث ذكرنا ظهور الأدلة المذكورة في الإرشاد إلى لزوم الاحتياط، فهي مختصة بالشبهة المنجزة في نفسها، وحينئذٍ فهي تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة، ولا تصلح لبيان منجزية الشبهة، كما نحن بصدده هنا.

كما أنه بناء على ما ذكره فلابد في صحة الاستدلال بها من الفراغ عن منجزية الشبهة وكونها مورداً للعقاب، ومعه لا حاجة اللاستدلال بهذه الأوامر، كما هو الحال في سائر الأوامر الإرشادية، فإنها لا تقتضي أمراً زائداً على ما هو ثابت بدونها. ومن ثم تعرض المصنف‌ﷺ في ذيل هذا الكلام إلى الفائدة في الاستدلال المذكور، ويأتي الكلام فيها.

التكليف به ـ كما في ما نحن فيه ـ كان المترتب عليه هو العقاب الأخروي، وحيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب، بل مستحباً.

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً، وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فإن مثل هذا الدليل(١) ـ لو فرض وجوده ـ حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي(٢)، لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين(٣)، بل مخصص بها لو فرض عمومه للشبهة

---

(١) وهو دليل جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً، وجعل الآخر بدلاً.

(٢) لأنه يقتضي تعيين الحرام الواقعي في خصوص ما يختاره ظاهراً، فيكون شارحاً لموضوع الأدلة المذكورة، ولا يبقي معه موضوع لوجوب الاحتياط.

(٣) الظاهر أن دليل جعل البدل حاكم بل وارد على الأدلة المذكورة، لأنه يقتضي رفع الشبهة تعبداً وتمييز المعلوم بالإجمال، نظير أدلة القرعة، فيخرج مورده عن موضوع الأدلة المذكورة.

كما أنه لو كان مفاده مجرد الحكم بحلّ بعض الأطراف وحرمة بعضها الآخر من دون تمييز للمعلوم بالإجمال ـ كما هو مقتضي ثاني الوجهين الذين أشرنا إليهما في تقريب كلام المصنف قدس سره في جعل البدل ـ فهو لا يقتضي رفع الشبهة تعبداً، إلا أنه يقتضي انحلال العلم الإجمالي الموجب لعدم منجزية الشبهة، فتخرج أيضاً عن موضوع الأدلة المذكورة، لاختصاصها بالشبهة المنجزة في نفسها، بقرينة ذكر الهلكة في روايات التثليث وذكر الحذر في النبوي الثاني.

نعم قد بشكل الحال في النبوي الأول، إذ لم يفرض في موضوعه إلاّ اجتماع

الابتدائية، فيسلم تلك الأدلة، فتأمل.

٢ـ ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضاً، بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، وإن كان ما يستشم منها قولاً وتقريراً ـ من الروايات ـ كثيرة:

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين(١)، خصوصاً مع فتوى الأصحاب ـ بلا خلاف بينهم ـ على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً.

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين(٢).

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته».

الحلال مع الحرام بناء على أن المراد به الاختلاط والاشتباه الحاصل مع جعل البدل، فلو كانت أدلة جعل البدل حاكمة عليه لم يبق له مورد معتد به، فتأمل جيداً.

(١) وهو الموثق: «عن رجل معه إناءآن فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو وليس هو يقدر على ماء غيره. قال: يريقهما ويتييم» وهو يدل على منجزية العلم الإجمالي بالنجاسة وعدم جريان قاعدة الطهارة في أحد المائين، مع أنها بلسان قاعدة الحل.

(٢) وهو صيحيح صفوان بن يحيى: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فاصاب أحدهما بول، ولم يدر أيهما هو، وحضرت الصلاة، وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟. قال: يصلي فيهما جميعاً».

فـإن وجوب تحصيل اليقين بالطهارة ـ على ما يسـتفاد من التعليل ـ يـدل على عدم جريان أصالـة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسـة(١)، وهـو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشـبهة المحصورة وعدم جواز الرجـوع فيهـا إلى أصالة الحل، فإنه لو جرت أصالـة الطهارة وأصالة حل الطهارة(٢) والصلاة(٣) في بعض المشـتبهين، لم يكـن للأحكام المذكورة وجـه، ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد

(١) لكـن هـذا لا يدل على منجزيـة العلم الإجمالي، لرجوعـة في الفرض إلى علم تفصيلي بنجاسـة الثوب الذي أصيب بالنجاسة، والذي يراد الصلاة فيه، فعدم جريان أصالة الطهارة لكونها محكومة لاسـتصحاب النجاسـة، بخـلاف ما إذا كان النجس أحد الثوبين أو الإناءين، لعدم الأثر لنجاسـة أحدهما مع إمكان الطهارة أو الصلاة بأحدهما. فالمرجع فيه أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي، فالمنع من الرجوع لأصالة الطهارة ظاهر في منجزية العلم الإجمالي بالإضافة إلى كلا الطرفين.

(٢) يعني: بأحد الإناءين. وسيأتي الكلام فيه.

(٣) يعني: بأحد الثوبين. لكن لا يخفى أن أصالة الحل إنما تقتضي التعبد بالحلّ التكليفي في مقابل الحرمة التكليفية عند احتمالها، لا بالحل الوضعي الراجع إلى تمامية العمـل وصحتـه عند الشـك في تمامية أجزائـه أو وجود شرائطه أو فقـد موانعه، بل المرجع حينئذٍ قاعدة الاشتغال بالعلم واستصحاب عدم ترتب الأثر، ما لم يرجع إلى أصل موضوعي حاكم بصحة العمل، كأصالة الطهارة في المقام.

وحينئـذٍ فمـن الظاهر أن الشـك في حلّ الصـلاة بالثوب والطهـارة بالماء مع الشـك في نجاسـتهما ليس راجعاً إلى الشك في حلها تكليفاً حتى يرجع فيه إلى أصالة الحل، بل إلى الشك في صحتهما. فليس المرجع في المقام إلا أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي.

اليقين بالنجاسة(١).

ومنهـا: مـا دل على بيـع الذبائح المختلـط ميتتها بمذكاهـا من أهل الكتاب(٢)، بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة(٣)، بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياة من الميتة.

الاستئناس لمـا ذكـرنـا بـروايـة وجـوب القرعة في قطيع الغنم

وقد يسـتأنس له: بما ورد من وجـوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجـود الموطـوء في بعضهـا(٤)، وهـي الروايـة المحكية في جـواب الإمام الجوادعليه السلام لسـؤال يحيى بـن أكثم عن قطيع غنم نـزى الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم؟ حيث قالعليه السلام:

«يقسـم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي».

---

(١) عرفت أنه يمكن أن يكون وجه التعليل جريان اسـتصحاب النجاسة في الثوب الحاكم على أصالة الحل والطهارة.

(٢) لظهـوره في انحصـار الانتفاع المـالي بذلك، ولولا منجزية الشـبهة لتمام الأطراف أمكن بيع بعض الأطراف من المسلم أو أكله.

اللهم إلا أن يفترق المقام عن ما نحن فيه بأن أصالة الحل محكومة بأصالة عدم التذكية في كل مشتبه بنفسه.

(٣) كأنـه لقوة العمومات المذكورة بنحو لا مجال لتخصيصها بالأدلة المشـار إليهـا. لكنـه غير ظاهر، كما تعرضنا لذلك في شرح ما ذكره المصنّفقدس سره في المكاسـب المحرمة.

(٤) وجه الاسـتئناس أنـه لو لم يجب الاحتياط لزم جواز الاكتفاء بترك شـاة واحـدة مخيراً من دون حاجة للقرعة. وإنـما لم يجعله دليلاً لاحتمال كونه حكماً تعبدياً خاصاً بمورده، فلا ينافي كون مقتضى القاعدة الجواز.

وهـي حجة القول بوجوب القرعة، لكنهـا لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول(١).

نعـم، هـي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منهـا قبل القرعة، فإن التكليـف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجـب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي.

الروايـة أدلّ علـى مطلـب الخصـم

هـذا، ولكن الإنصـاف: أن الرواية أدل على مطلب الخصم بناء على حمـل القرعـة على الاسـتحباب(٢)، إذ على قول المشـهور لا بـد من طرح

---

(١) لم يتضح الوجه في مخالفته للأصول بعد اعتراف المصنفﷺ بإمكان جعل البـدل في أطراف العلم الإجمالي، وكون أدلة القرعـة صريحة في جعل البدل، فيرتفع معهـا الإجمـال تعبداً، كما هـو ظاهر. فينحصر وجه طـرح الروايـة ـ لوتم ـ بضعف سـندها، أو إعراض الأصحاب عنها أو نحوهما من ما يقتضي سـقوط الحديث عن الحجية، وتمام الكلام في ذلك في الفقه.

نعـم لا إطلاق للروايـة يقتضي عموم الرجـوع للقرعة، بـل يتعين الاقتصار على موردها. ودعوى فهم عدم الخصوصية مردودة على مدعيها. ولا سـيما مع قرب الخصوصية لموردها، بلحاظ اسـتلزام الاحتياط للضرر المالي المعتدبه، بل لتلف المال الحلال أو تعطيله، ولا يبعد على الشارع الأقدس الاهتمام بذلك بتشريع مثل القرعة لحل مثل هذا المشكل.

نعم قد يتمسك بأطلاقات القرعة غير هذا الخبر وقد أشرنا إلى بعض الكلام في ذلك في مبحث القرعة في أواخر مبحث الاستصحاب من هذا الشرح. فراجع.

(٢) لم يتضـح الوجـه في المبني المذكور مـع ظهور الروايـة في الوجوب. على أن دليـل مطلـب الخصـم حينئـذٍ ليس هـو الروايـة، بل الوجـه الملـزم بحملها على الاستحباب.

الرواية(١) أو العمل بها في خصوص موردها(٢).

نعـم الرواية حينئـذٍ لا تصلح للاسـتئناس بها لمذهب المشـهور، لفرض قيام الدليل على عدم إرادة ظاهرها.

(١) يعني: لما سبق منه من عدم نهوضها لإثبات حكم مخالف للأصول، وقد عرفت الكلام فيه.

(٢) يعني: ولا تحمل على الاستحباب. لكن حملها على الاستحباب لا يجعلها دليلاً للخصم وإنما يمنع من الاستئناس بها لمذهب المشهور، كما ذكرنا.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغيره

أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة(١)وغير ذلك(٢)، لعموم ما تقدم من الأدلة(٣).

ظاهر صاحب الحدائق التفصيل بينهما

ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه(٤)، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين، وهو: أن(٥) المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه.

---

(١) كما لو علم بنجاسة أحد المائين.

(٢) كما لو علم بنجاسة الثوب والماء.

(٣) وعمدتها حكم العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالوجه الذي سبق الكلام فيه، فإنه لا يفرق فيه بين العلم بحقيقته لتردده بين فردين من حقيقة واحدة، والجهل بها لتردده بين فردين من حقيقتين.

(٤) يعني: ما قواه صاحب المدارك قدس سره.

(٥) بيان لكلام صاحب المدارك قدس سره.

كلام صاحب الحدائق في جواب صاحب المدارك

قال(١)، مجيباً عن ذلك:

أولاً: أنه من باب الشبهة الغير المحصورة(٢).

وثانيا: أن القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق، انتهى كلامه رفع مقامه.

المناقشة فيما أفاده صاحب الحدائق

وفيه ـ بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً(٣)، كما يدل عليه تأويلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك(٤) ـ: أنه لا

---

(١) يعني: صاحب الحدائق قدس سره.

(٢) كأنه من جهة أن خارج الإناء محتمل لمواضع كثيرة، لاحتمال وقوعها على ظهر الإناء أو في الارض على سعتها، أو على الثوب أو الفراش أو غير ذلك مما لا حصر له.

(٣) مع أن الشبهة فيه محصورة، لترددها بين طرفين فقط. نعم هي ملحقة بغير المحصورة لعدم منجزية العلم الإجمالي، لعدم ترتب التكليف على تنجس ظهر الإناء. ويأتي في بعض التنبيهات الآتية التعرض لنظيره.

(٤) ففي صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه: «عن رجل رعف فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا باس، وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» وقد استدل بها على عدم انفعال الماء بما لا يدركه الطرف من الدم، كرؤس الأبر.

و أجيب عنه ـ كما أشار إليه المصنف قدس سره ـ بأن إصابة الإناء لا تستلزم إصابة الماء، لإمكان تردده بين الماء وظهر الإناء. وقد ذكر المصنف قدس سره أن التأويل المذكور

وجه(١) لما ذكره(٢) من اختصاص القاعدة(٣).

أما أولاً: فلعموم الأدلة المذكورة، خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية(٤) ـ كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك ـ بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ثانياً: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة(٥)، ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه، أو بين الماء وقطعة من الأرض، أو بين الماء ومائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقة، وبين تردده ما بين ماءين أو ثوبين أو مائعين متحدي الحقيقة.

هل يشترط في المحرم الواقعي أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد

نعم، هنا شيء آخر: وهو أنه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي أو النجس الواقعي المردد بين المشتبهين، أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد أم لا ؟ مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً، حيث

ظاهر في بنائهم على عدم منجزية الشبهة في مثل ذلك، حتى لو كانت محصورة إذ لو كانت منجزة لم ينفع التأويل المذكور في جواز الوضوء.

(١) مبتدأ خبره قوله آنفاً: «وفيه...».

(٢) يعني: صاحب الحدائق قدس سره.

(٣) يعني: اختصاصها بما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي ذات حقيقة واحدة.

(٤) ذكرنا أن العمدة منجزية العلم الإجمالي، لا الأدلة المذكورة. فراجع ما تقدم في أول الكلام في المقام الأول.

(٥) لا خفاء في الضابط المذكور غالباً، لأن الظاهر أن مراد صاحب الحدائق الاتحاد في الحقيقة عرفاً، والعرف لا يتردد في وحدة الحقيقة وتعددها غالباً. فالعمدة ما ذكره أولاً من عموم دليل المنع بنحو لا يناسب الفرق المذكور.

إن المحرم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة»، و«لا تسجد على النجس».

لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر

وأولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرم على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً وكون الآخر مال الغير، لإمكان(١) تكلف إدراج الفرض الأول تحت خطاب «الاجتناب عن النجس»(٢) بخلاف الثاني.

وأولى(٣) من ذلك(٤): ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا المائع خمراً.

لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو هذا المائع خمراً

وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأن الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية(٥)،

---

(١) تعليل لكون الفرض الثاني أولى بالإشكال من الأول، وأن الأول أخف إشكالاً.

(٢) بل لما كان الخطاب باجتناب النجس في المقام غيرياً ناشئاً من مانعية الأمرين المذكورين في الصلاة فمرجع التكليف في المقام إلى أمر واحد، وهو التكليف بالصلاة باللباس الطاهر ذات السجود على الموضع الطاهر، فالذي يلزم مخالفته هو الخطاب الواحد بالتكليف المذكور.

(٣) يعني: بالإشكال. ولم يتضح وجه الأولوية بعد فرض أن منشأ الإشكال تعدد الخطاب.

(٤) يعني: من الفرض الثاني.

(٥) الأولى أن يقول: مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام الواقعي حكم منتزع

فالاعتبار بها لا به(١)، كما لا يخفى.

الأقوى عدم جواز المخالفة القطعية في جميع ذلك

والأقوى: أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة، ولا فرق عقلاً وعرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، ألا ترى أنه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم أنه مال الغير أو نجس، لم يعذر(٢) لجهله(٣) التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير(٤).

والحاصل: أن النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة أمور(٥)، فكما تقدم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدة أمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين

من الأحكام الشرعية الواقعية الواردة على العناوين المختلفة.

(١) فمع فرض تعددها لا تنفع وحدته.

(٢) للعلم التفصيلي بحرمة ما يستعمله، وإن تردد وجهه، ولا إشكال في منجزية العلم التفصيلي على كل حال.

(٣) تعليل للمنفي، وهو العذر.

(٤) لعدم الفرق بينه وبين المثال المتقدم في تردد الخطاب الذي يخالف.

(٥) لا حاجة للتنزيل المذكور في الاستدلال على المطلب، كما لا دليل عليه.

والعمدة في المقام تنجز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي به وإن لم يعلم نوعه أو عنوان موضوعه تفصيلاً. وقد تقدم الكلام في ذلك في آخر الكلام في المقام الأول في حرمة المخالفة القطعية.

المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

وأما الموافقة القطعية: فالأقوى أيضاً وجوبها، لعدم جريان أدلة الحلية ولا أدلة البراءة عقلّيها ونقلّيها.

الأقوى وجوب الموافقة القطعية أيضاً

أما النقلية: فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين، وإبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز، إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم(١).

وأما العقل، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام ـ بعد عدم القبح المذكور ـ بوجوب دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

وبالجملة: فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية، فإما أن تجوز الأولى وإما أن تمنع الثانية.

---

(١) ما تقدم في المقام الثاني جار هنا، بلا فرق بعد فرض منجزية العلم الإجمالي.

الثاني

هل تختص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟

أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين، هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذة إلا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه، فيستحق المؤاخذة بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحق عقابين؟

الأقوى الاختصاص والدليل عليه

فيه وجهان، بل قولان.

أقواهما: الأول، لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر ـ بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع ـ حكم إرشادي(١)، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشادياً، ولم يترتب على موافقته

(١) يعني: لا يستوجب ذماً نظير الذم الحاصل بالتعدي والظلم حتى يكون منشأ لاستحقاق العقاب، لكونه كاشفاً عن حكم شرعي بناء على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بل غاية مايلزم من مخالفته كون الشخص مفرطاً في حق نفسه، كما أشرنا إليه في الدليل العقلي الأول من أدلة حجية الظن مطلقاً.

ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»(١)، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

لا فرق في ذلك بين الاستناد إلى حكم العقل أو حكم الشرع

ومن هنا ظهر: أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط(٢).

وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع، فهو خارج عما نحن فيه، لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعاً، والمفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه(٣)، فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر(٤).

---

(١) بناء على كونه دليلاً في المقام، وقد أشرنا إلى ذلك في أول الكلام في المقام الأول.

(٢) لا تخلو العبارة عن تسامح، إذ لا حكم للشرع بوجوب الاحتياط في المقام، وإنما وردت منه نصوص تضمنت أوامر إرشادية لا تستتبع حكماً شرعياً.

(٣) ربما يقال بكفاية الخوف في منجزية الضرر على تفصيل في مقدار الضرر الدنيوي الذي يجب دفعه، وقد تقدم بعض الكلام في دليل العقل على البراءة.

(٤) لا يخفى أن القاطع والظان بالظن المعتبر إنما يستحقان العقاب مع الخطأ بناء على استحقاق العقاب بالتجري، لا من حيث المعصية. وتقدم منه قُدِّسَ سِرُّه في مبحث

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الأخروي، فإنه على تقدير ثبوته واقعاً يقبح من الشارع الترخيص فيه(١).

نعم، وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعاً، حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعاً لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول ـ المتكفل لبيان مسائل حجية القطع ـ الكلام فيه، وسيجيء أيضاً.

فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه(٢)،

القطع الإشكال في استحقاق العقاب بالتجري، كما سيشير إليه هنا أيضاً. فلو تم استحقاق العقاب مع مخالفة الظن بالضرر للواقع من حيثية المعصية تعين البناء على أخذ الظن في موضوع التحريم، لا أنه طريق محض للضرر الحرام.

(١) لا قبح في الترخيص إلا من حيث كونه لغواً بعد إلزام العقل بدفع الضرر المذكور، بل هو مقتضى الفطرة، لأهمية الضرر الموجبة للاهتمام به ولو مع ضعف الاحتمال.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد بذلك ما إذا لم تبلغه بنحو يعلم بصدقها وإن بلغته بنحو يشك فيه، كما يناسبه ما في بعض شروح الكتاب، إذ لو أريد به صورة عدم

فيـدل ذلـك على اسـتحقاق العقـاب بمجرد تـرك دفع الـضرر الأخروي المحتمل(١).

قلت: حكمهم باسـتحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع(٢)، فإن الشـكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسـألة «دفع الضرر المحتمل» صح عقاب تارك الشـكر، من أجل إتمام الحجة عليـه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم: أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابـت شرعـاً مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشـخص يعاقب بمخالفـة العقـل وإن لم يكـن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسـائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك(٣).

البلـوغ أصلاً لم يكن منشـأ للاحتمال حتى يتنجز ويكـون من صغريات ما نحن فيه، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل. فلاحظ.

(١) يعنـي: ولو لم يكن هنـاك ضرر واقعي لعدم صدق مدعي النبوة، بحيث لم يقيدوا استحقاق العقاب بصورة الصدق.

(٢) يعني: فمصادفة احتمال الضرر للواقع شرط في ترتبه وإنما لم يقيدوا بذلك في مسـألة الشـكر لمفروغيتهم عن مطابقة الاحتمال للواقع، وتحقق الشرط المذكور ـ كما لعله مقتضي فرضهم المدعي نبياً ـ لا لبنائهم على عدم اعتبار ذلك.

(٣) راجـع كلام المصنـفﭬ حـول الاسـتدلال لوجوب الاحتيـاط بأخبار النهي عن ارتكاب الشبهة، وماذكره في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية.

التمسك للحرمة في المسألة بكونه تجرياً والمناقشة فيه

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرياً، فيكون قبيحاً عقلاً، فيحرم شرعاً.

وقد تقدم في فروع حجية العلم: الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع(١)، كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر وانكشف بقاء الوقت، وإن تردد في النهاية.

التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضاً

وأضعف من ذلك: التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط، لما تقدم(٢): من أن الظاهر من مادة «الاحتياط» التحرز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النبويان السابقان(٣)، وقولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة».

---

(١) فقد تقدم منه قُدِّسَ سِرُّهُ إنكار ذلك. وعرفت منا أن إنكار الحرمة في محله جداً. نعم لا يبعد استحقاق العقاب بنظر العقل محرماً شرعاً لكن أشرنا في تلك المسألة إلى أن التجري مختص بما إذا كان الإقدام ناشئاً عن عدم المبالاة بالمعصية في مقام التمرد، ولا يتحقق مع مجرد احتمال الحرمة إذا كان الإقدام بدواعٍ أخر غير العصيان وبرجاء عدم إصابة الحرام.

نعم الإقدام حينئذٍ مع منجزية الاحتمال تغرير بالنفس منافٍ لقاعدة وجوب دفع الضرر عقلاً، التي عرفت أنها لا تقتضي ترتب العقاب والضرر إلا في ظرف المصادفة.

وعليه فمع عدم المصادفة لا وجه لاستحقاق العقاب، لعدم المعصية الواقعية ولا التجري.

(٢) تعليل لقوله: «وأضعف...».

(٣) وهما قوله: «من ارتكب الشبهات وقع في الحرمات وهلك من حيث لا يعلم». وقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس».

الثالث

وجوب الاجتناب إنما هو مع تنجز التكليف على كل تقدير

أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير، بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه(١)، لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم

لو لم يكلف بالتكليف على كل تقدير

---

(١) فلو كان النجس بعضه وعلم بوقوع قطرة البول في غير محل النجاسة السابقة على تقدير إصابتها للثوب، فإصابة القطرة للثوب تكون منشأ للتكليف الفعلي بتطهيره.

اللهم إلا أن يقال: وجوب تطهير الثوب ليس نفسياً، بل غيرياً راجعاً إلى اعتبار طهارة الثوب في الصلاة أو الطواف، وحيث كان وجود النجاسة السابقة في الثوب مانعاً من الصلاة والطواف فيه، فلا أثر فعلي للنجاسة الجديدة التي يحتمل حدوثها بسبب وقوع قطرة البول عليه.

نعم لها أثر تعليقي بمعنى أنه لو طهر الثوب من النجاسة السابقة لظهر أثر

العلم(١) بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على تمكن المكلف منه

وكذا: لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن الشك في أصل تنجز التكليف(٢)، لا في المكلف به تكليفاً(٣) منجزاً.

لو كان أحدهما المعين غير مبتلىً به

وكذا: لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلف

النجاسة الجديدة. وكما أنه لو فرض إمكان الصلاة ببعض الثوب ولم يكن خارجاً عن محل الابتلاء ولكان أثرها فعلياً. فلاحظ.

(١) حتى يكون العلم المذكور منجزاً للتكليف الواقعي لو فرض حصوله في الطرف الآخر، بل يرجع ذلك إلى الشبهة البدوية في التكليف بالاضافة إلى الطرف الآخر فتجري فيه أدلة البراءة والحل بلا إشكال.

(٢) نعم لو علم من نفسه التمكن من الطرف الآخر في وقته كان العلم الإجمالي منجزاً، لتنجز التكليف المعلوم على كل حال، بناء على ما هو التحقيق من تنجز التكليف المشروط قبل وجود شرطه إذا علم بوجود شرطه، ولذا لا يجوز عقلاً تعجيز المكلف نفسه عن امتثاله في وقته بإحداث الموانع منه. وعليه يبتني تنجيز العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه تدريجية، كما يأتي في التنبيه السادس.

(٣) مفعول مطلق لقوله: «المكلف به».

أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسـب حاله(١)، كما إذا تردد النجس بين إنائه

---

(١) عـدم الابتـلاء **تـارة**: يكون لمانع شرعـي، مثل كون أحـد الطرفين ملكاً للغـير مـع عدم إذنه. **وأخرى**: يكون لظروف خاصـة محيطة بالمكلف، مثل بعد أحد الطرفين أو إعراضه عنه.

أمـا الأول فلا ينبغي الإشـكال في الحاقـة بعدم القدرة على أحـد الطرفين في عدم تنجز التكليف به بسبب العلم الإجمالي، لسبق تنجزه بمقتضي المنع الشرعي من التصرف فيه الموجب لكون الشبهة في الطرف الآخر بدوية مجرى لأصل البراءة.

ومنـه يظهر أنه لا يكفي في التنجز فيه احتمال الابتلاء بارتفاع المانع الشرعي، بـل لا بـد من القطع بارتفاع المانع الشرعي، إذ مع الشـك فيـه لا يعلم بترتيب الأثر العملي على التكليف المعلوم بالإجمال الذي هو المعتبر في التنجز، بل لا مانع معه من الرجوع في الطرف الآخر للأصل.

نعـم مـع العلم بارتفـاع المانع يتعين التنجز، لما سـبق في صـورة العلم بتجدد القدرة على الطرف الآخر.

وأما الثاني فيشكل حاله، لفرض القدرة معه على تمام الأطراف شرعاً وعقلاً، ومجرد عدم الابتلاء به النحو المذكور لا ينافيها قطعاً.

نعـم لا يبعد كون الابتلاء الفعلي الخارجـي شرطاً في توجه التكليف وتنجزه عقلاً، لأن من شـأن التكليف إحداث الداعي في نفـس المكلف على طبقه، فإذا كان المكلف بحسب وضعه الخاص جارياً على مقتضى التكليف من دون حاجة إلى جعل الداعي له بسبب التكليف كان توجيه التكليف له عبثاً ولغواً بنظر العقلاء بل قد لا يكون الخطاب منشـأ لانتزاع التكليف، لتقومه بالكلفة والضيق، وهما غير حاصلين مـع جري الإنسـان بحسـب طبعه على مقتـضى التكليف. فمن يأبـى طبعه الخمر لا يكـون الخطاب بحرمتها في حقه منشـأ لانتزاع التكليف إلا بنحـو القضية التعليقية الراجعـة إلى بيـان تحقق مـلاك التلكيف لا غير، ولا يكون فعليـاً إلا بتحقق الابتلاء

وإنـاء آخر لا دخـل للمكلف فيه أصلاً، فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلاً غير منجز عرفاً، ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به(١).

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو إباحة فاجتنب عنه(٢).

اختصاص النواهي بمن يعد مبتلياً بالواقعة المنهي عنها والسر في ذلك

والحاصـل: أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة

الذي يحتاج معه إلى احداث الداعي بسبب التكليف.

وعليـه فمـع كون بعض أطـراف العلم الإجمالي خارجاً عـن الابتلاء لا مجال لتنجز العلم الإجمالي، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لايكون الخطاب به منشأً لا نتـزاع التكليـف، ويجـري الأصـل المرخص في الآخـر. ولا يعـارض بالأصل في الطرف الخارج عن الابتلاء، إذ يكون الخروج عن الابتلاء مانعاً من فعلية التكليف وتنجزه لعدم الأثر، كذلك يكون مانعاً من جريان الأصل المرخص الأثر فيلغو معه التعبد بالأصل.

ثم إنه لا يفرق في ذلك بين التكليف التحريمي والوجوبي، ففي الثاني إذا كان أحـد الأطراف بنحو لا يتركه المكلف لدواعيه النفسـية الخاصة من عاطفة ملزمة أو حاجة شديدة أو نحوهما لا يتنجز العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، لعين ما ذكر في الشبهة التحريمية المنجزة. فلاحظ. والله سبحانه تعالى العالم والعاصم.

(١) الظاهر أن شـأنية الابتلاء لا أثر لهـا في المقام، بل لا بد من فعلية الابتلاء بالنحو المتقدم.

(٢) لكنه لا يكون سـبباً لتنجز العلم الإجمالي، لعدم إحراز التكليف الفعلي. إلا أن يعلـم بتحقـق الابتلاء المصحـح للتكليف فيما بعد فيتنجز، لمـا أشرنا إليه عند الكلام في اعتبار القدرة في المنجزية.

ـ بحكم العقل والعرف ـ بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعل السر في ذلك: أن غير المبتلي تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

وهذا باب واسع(١) ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يبتلي به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير(٢)، فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك

---

(١) قيل: إن أول من نبه إلى ذلك المصنفﷺ: قال بعض أعاظم المحشينﷺ: «كان بعض مشايخنا كثيراً ما يطعن على شيخنا الاستاذ العلامة بكونه منفرداً في تأسيس هذا الأصل والشرط...».

نعم لا يبعد جريان الأصحاب عليه بحسب مرتكزاتهم من دون تنبيه على عنوان عدم الابتلاء، ولا يبعد كون حكمهم في الشبهة غير المحصورة راجعاً إليه، كما سبق احتمال بعض نصوص قاعدة الحل عليه.

(٢) هذا من موارد عدم الابتلاء بسبب المانع الشرعي ـ الذي عرفت عدم الإشكال في كونه مسقطاً للعلم الإجمالي عن المنجزية ـ لحرمة التصرف في ثوب الغير بغير إذنه. نعم لو فرض الإذن فيه من قِبَلِهِ توقف سقوط العلم عن المنجزية على عدم الابتلاء بثوب الغير من حيث الصوارف النفسية.

الأصل طرح تكليف متنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى: أن زوجة شخص لو شكت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضراتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما، وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطليقه كلاً منهما متعارضان في حق الزوج، بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلّق ضرتها لا تثمر لها ثمرة عملية.

نعم، لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضرتها(١) دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا

ومما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك رحمه الله: من الاستنهاض على ما اختاره ـ من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ـ بما يستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، إذ لا يخفى أن خارج الإناء ـ سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه ـ ليس مما يبتلي به المكلف عادة، ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

تأييد ما ذكرنا

ويؤيد ما ذكرنا: صحيحة علي بن جعفر(٢)، عن أخيه عليه السلام، الواردة

---

(١) كما لو بذلت لها ما دفعه الزوج لها من النفقة، حيث تعلم حينئذٍ إجمالاً أما بحرمة تمكينها من نفسها للزوج أو بحرمة نفقة الضرة التي بذلتها لها.

(٢) لعله إنما جعلها مؤيدة لا دليلاً لأن ظاهرها عدم تنجيس الدم القليل للماء إذا لم يستبِنْ فيه ولم يكن له ظهور فيه لقلته. وحمل المشهور لها على العلم الإجمالي

في مـن رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغـارا فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يسـتبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئا بينا فلا».

حيث استدل به الشيخ قدس سره على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشـهور على أن إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد(١) أنه مـع عدم تبـين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلـوم أن ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة(٢).

وما ذكرنا، واضح لمن تدبر.

خفاء تشخيص مـوارد الابتـلاء وعـدمـه غالباً

إلا أن الإنصـاف: أن تشـخيص مـوارد الابتلاء لكل من المشـتبهين وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيراً ما يخفى.

ألا تـرى: أنه لو دار الأمر بين وقوع النجاسـة على الثوب ووقوعها عـلى ظهـر طائـر أو حيوان قريـب منه(٣) لا يتفـق عادة ابتـلاؤه بالموضع

بوقوع الدم في داخل الإناء أو خارجه خلاف الظاهر جداً، كما يقتضيه التدبر الصادق في الروايـة سـؤالاً وجواباً، فلا تكون من ما نحن فيه، بـل لأ جل ذلك لا يبعد عدم صلوحها للتأييد، أيضاً. نعم لا بأس بجعل بناء المشهور على ذلك مؤيداً في المقام.

(١) يعني: بناء على ما حملها عليه المشهور.

(٢) يعنـي: فالحكم بعدم الاجتناب عن الماء لا وجه له إلا ماتقدم من اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي.

(٣) ظهر الحيوان إما أن لا يتنجس أصلاً، أو يتنجس ما دامت عين النجاسة فيـه فلا أثر لتنجسـه في حدوث التكليـف جزماً ولا دخل له بعـدم الابتلاء. نعم لا ينبغي إطالة الكلام في المثال.

النجس منه، لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، وأما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتيمم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

المعيار صحة التكليف وحسنه غير مقيد بصورة الابتلاء

والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً(١).

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم(٢)، أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه(٣) أو كون المتحقق من أفراده(٤) كما في المقام(٥).

---

(١) كما هو الحال في كثير من الأمور الوجدانية المبنية على التشكيك في الأفراد و تدرجها من الخفاء للوضوح.

(٢) كما لو علم بنذر الصدقة وشك في تعليقه على شفاء الولد المعلوم عدم تحققه.

(٣) كما لو علم بتعليق المنذور على شفاء الولد وشك في تحققه.

(٤) كما لو علم بوجوب الصدقة عند دخول العالم للدار ودخلها زيد وشك في كونه عالماً.

(٥) حيث يعلم بتعليق التكليف على الابتلاء، ويشك في كون علاقة المكلف ببعض الأطراف ابتلاء أوْلا.

لكن هذا مبني على أن الابتلاء شرط في ثبوت التكليف كالقدرة، كما يظهر

....

مـن المصنـفﭪ ولعله في غير محله، بـل هو شرط عقلي لمنجزيـة التكليف وصلوحه لإحـداث الداعي في نفـس المكلف الذي هـو المعيار في منجزيـة التكليف كل ذلك وإن كان يسـتلزم وإن كان عـدم فعليـة التكليف مـن حيث كونه لغـواً، إلا أن عدم منجزيـة العلم الإجمالي لبعدم منجزيـة التكليف وصلوحه للداعوية، لا لعدم فعليته حتى يمكن الرجوع في ذلك للأصول الشرعية أو العقلية المقتضية لوجود التكليف وعدمه.

وبالجملـة: ليس الأثر في المقام لسـعة التكليف وضيقـه الذي هو أمر شرعي حتى ينفع فيه الأصل، بل لمنجزيته وهي بحكم العقل، ولا تكون مجري الأصل.

بل قد يدعى امتناع الشك فيه لكونه من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ قابل للشك، بل المكلف إذا رجع إلى ارتكازاته الوجدانية فأما أن يرى حسن التكليف واحداثه الداعي في نفسه أو لا.

إلا أن الإنصـاف أن كثـيراً مـن الأمـور الوجدانية قد يتعذر تشـخيصها على الإنسـان بسـبب اضطراب نفسـه. ولذا فرض الفقهاء في مباحـث الخلل في الصلاة الشـك في كـون ماعـرض للمكلف شـكاً أو ظنـاً مع أن الظن والشـك مـن الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

فالـذي ينبغـي أن يقال: لمـا كان التنجيز من الأحكام العقليـة المشروطة ـ كما ذكرنـا ـ بصلوح التكليف لإحداث الداعي في نفس المكلف، فمع اضطراب النفس وترددهـا فيه لا وجـه لترتيب أثره، بل بناء العقل في أمثال ذلك على عدمه، فلا مانع مـن الرجـوع في الطـرف المبتلى به للأصول الشرعيـة لعدم إحراز المانـع، وهو تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

وأما ما ذكره بعض الأعاظمﭪ من وجوب الاحتياط في المقام، لتمامية الملاك والشك إنما هو في المسقط، الذي هو مجرى الاحتياط، نظير الشك في القدرة.

الأولى الرجوع إلى الإطلاقات

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء، كما لو قال: «اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، أو: «لا تصرّف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة، إلا أنه بعيد الاتفاق، وأما إذا شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

هل يجوز التمسك بالمطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق لتعذر ضبط مفهومه، أم لا؟

فمرجع المسألة إلى: أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد ـ لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية ـ هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى: الجواز(١)، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم

إذا قصد أن الشك في المقام ليس في المسقط، فإن عدم الابتلاء لا يقتضي سقوط التكليف كعدم القدرة، بل يقتضي عدم الأثر له وعدم صلوحه للداعوية المانع من تنجزه بالعلم الإجمالي عقلاً، فهو موجب لعدم تمامية اقتضاء التكليف، وليس هو كالعجز الموجب لسقوطه مع تمامية اقتضائه، فقياس أحدهما بالآخر في غير محله جداً.

(١) فقد تحقق في محله حجية العام مع إجماله ودورانه بين الأقل والأكثر في مورد الشك، والمفروض في المقام إجمال عدم الابتلاء الموجب للخروج عن إطلاق التكليف.

وفيه: **أولاً**: أن ذلك مختص بالتخصص المنفصل، أما المتصل فإجماله يسري إلى العام ويسقطه عن الحجية، وحينئذٍ فتوقف التنجيز على الابتلاء لما كان بحكم

....

العقـل الجـلي الذي يصح اتـكال المتكلم عليـه في مقام البيان فهـو بحكم المخصص المتصل.

ودعوى: اختصاص ذلك بما إذا كان الخارج عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب تردد مفهومه بين الأقل والأكثر، لا ما إذا كان ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبـه عـن العام وشـك في خروج بعـض آخر، لأن الشـك في مثل هـذا يرجع إلى الشـك في ورود مخصـص آخر للعام غير ما علم التخصيص بـه كما ذكر ذلك بعض الأعاظم قدس سره.

مدفوعـة: بعدم الفرق، إذ مع فرض الشـك حين ورود العام لوضوح ثبوت التخصيـص في الجملـة واتـكال المتكلـم عليه، لا ينعقـد ظهور العام كـي يرجع إلى أصالة العموم. فتأمل.

وثانيـاً: أن ذلـك مختص بالشـبهة الحكمية كـما لو تردد المراد من الفاسـق بين مرتكب مطلق الذنب ومرتكب خصوص الكبيرة، ولا يجري في الشـبهة الموضوعية كما في المقام، إذ التمسـك بالعام في الشـبهة الموضوعيـة من طرف المخصص خلاف التحقيق.

ووجه كون المقام من ذلك: أن الشك في المقام ليس في حكم العقل بالمنجزية في بعض مراتب الابتلاء، لاستحالة الشك في حكم العقل، بل في أن ما يحكم العقل بامتنـاع التنجـز معه حاصـل في المقام الخاص أولا، بسـبب خفاء الارتـكاز النفسي والتباسه.

وثالثاً: أن الشـك في المقام ليس في إجمال المخصص ولا في التخصيص لا من جهة الشبهة الموضوعية ولا المفهومية الحكمية، لأن التنجز وإحداث الداعي لما كان مـن آثار التكليف المتأخرة عنه رتبة فإطلاق التكليف لا ينهض باثباته، ولا يتعرض لـه بوجـه بل المرجع فيه العقل، ولذا سـبق عدم جريان الأصول العملية مع الشـك

تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلا أن يقال: إن المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الإبتلاء وعدمه(١)، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة

فيه، وحينئذٍ فلا وجه للرجوع إلى إطلاق التكليف ولا يتم ما ذكره المصنفﷺ. فليس عدم التنجز مع عدم الابتلاء من سنخ التقييد لدليل التكليف حتى يرجع فيه للإطلاق، ويأتي فيهما ما ذكره المصنفﷺ.

نعم هو يستلزم تقييد الإطلاق للغوية التكليف مع عدم صلوحه للتنجيز، إلا أن المهم في المقام ليس هو ارتفاع التكليف حتى يرجع في ذلك للإطلاق، بل عدم منجزيته، التي لا يتعرض لها الإطلاق وإن كان ملازماً لها.

وعليه فلابد من الرجوع في الشك المذكور إلى مقتضى ما أشرنا إليه عند الكلام في مقتضى الأصول العملية.

نعم قد يكون ظاهر الخطاب صلوح التكليف للمنجزية وإحداث الداعي فعلاً، فيكشف عن تحقق الابتلاء المعتبر في ذلك ويرتفع الشك حينئذٍ، إلا أنه ليس من الإطلاق المصطلح، بل هو ظهور آخر خاص، يرجع إليه بملاك آخر.

على أنه مختص بالخطابات الشخصية، ولا يجري في الخطابات الشرعية المبنية على بيان القضايا العامة التي هي من سنخ القضايا الحقيقة. ولذا لا إشكال في عدم منافاة ظهورها للعلم بعدم الابتلاء في بعض الموارد. فلاحظ. وتأمل جيداً.

(١) هذا لو تم كشف عن أن ذلك فما فوقه من المراتب من موارد عدم الابتلاء، ولا يدل على أن جميع ما دونه من موارد الابتلاء.

على أنه سبق الإشكال في التأييد بالصحيحة المذكورة لما نحن فيه فضلاً عن

المحصورة لأجل النص. فافهم.

الاستدلال، لظهورها في أمر لا دخل له بالشبهة المحصورة.

الرابع

الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية

أن الثابت في كل من المشتبهين ـ لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما ـ هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمة فيها(١)، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه(٢).

(١) فإن ملاك الاحتياط لما كان هو الخروج عن مقتضى التكليف المعلوم بالإجمال المفروض تنجزه، فلا وجه لجريانه في الآثار التي لم تتنجز لعدم العلم بها، كحد الخمر، لعدم فعليته حين العلم إجمالاً بالخمرية، ولا حين الاستعمال، لاحتمال استعمال غير الخمر، فلا يحرز موضوع الحد حتى تسوغ إقامته.

(٢) يعني: وأصالة عدم وجوب الحدّ، وهو أصل حكمي يرجع إليه لو فرض عدم جريان الأصل الموضوعي.

هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟

وهل يحكم بتنجس ملاقيه(١)؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط(٢)، ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة

---

(١) يظهر من المصنفﷺ أن الكلام في تنجس الملاقي وعدمه.

وربما يدعى وجوب الاجتناب عن الملاقي من دون حكم بتنجسه، كما سيظهر عند الكلام في أدلة المسألة.

(٢) لا يخفى أن هذا **تارة**: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس ينحل إلى تكاليف متعددة بالاجتناب عنه وعن ملاقيه. **وأخرى**: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس تكليف واحد لا يتحقق امتثاله إلا بالاجتناب عن ملاقيه.

فإن كان المراد الأول فهو لا يقتضي الاجتناب عن الملاقي في المقام، لأن المعلوم بالإجمال ليس إلا وجوب الاجتناب عن أحد النجسين من الملاقى وصاحبه، وأما وجوب الاجتناب عن الملاقي فهو غير محرز ولا متنجز، بل هو أمر زائد على المعلوم بالإجمال مدفوع بالأصل.

و إن كان المراد الثاني تعين البناء على وجوب اجتناب الملاقي عقلاً لعدم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال إلا به. لكنه لا يقتضي نجاسته. مع أن بناءهم عليه بعيد جداً.

كيف ولازمه لزوم اجتناب ما يحتمل ملاقاته للنجاسة في غير المقام، لعدم إحراز الفراغ عن التكليف باجتناب النجس المعلوم إلاّ به. وهو كما ترى.

هذا كله بناء على أن وجوب الاجتناب عن كل منهما عقلي بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، كما هو المفروض في المقام أما بناءً على كونه شرعياً. فسيأتي الكلام فيه.

ما استدل به على تنجس الملاقي

النجاسة، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾، ويدل عليه أيضا ما في بعض الأخبار، من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بـ: «أن الله سبحانه حرم الميتة»(١)، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين(٢) فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه. وهذا معنى ما استدل به العلامة قدس سره في المنتهى على ذلك(٣): بأن الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد: إن كلاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره(٤).

---

(١) فإنه يدل بظاهره على أن تحريم الميتة يقتضي اجتناب ملاقيها. لكن ما تقدم جار في هذا أيضاً، كما يظهر بالتأمل. وسيأتي في التنبيه عليه.

(٢) ليس المفروض فيما تقدم حكم الشارع بوجوب اجتناب كلا المشتبهين، بل وجوب اجتنابهما بحكم العقل احتياطاً للفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، وعليه يبتني ما تقدم منا.

أما لو فرض كون وجوب الاجتناب شرعياً فإن كان المدعى ملازمة وجوب الاجتناب عن الشيء ولو لم يكن نجساً، لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أمكن في المقام إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي.

لكن لا مجال لإثبات نجاسته، وإن كان المدعى ملازمة وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، فلا مجال لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي إلا أن يثبت نجاسة الملاقى أو كونه بحكم النجس، كما هو ظاهر ما يأتي من المنتهى. فحمله على ما سيذكره المصنف قدس سره ـ مع أنه خلاف الظاهر ـ لا ينفع في الاستدلال فلاحظ.

(٣) يعني: لزوم الاجتناب عن الملاقي.

(٤) معطوف على: «أن تنجس الملاقي...» في قوله: «قولان مبنيان على أن

أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

الأقوى عدم الحكم بالتنجس وعدم تمامية الأدلة المذكورة

والأقوى: هو الثاني.

أما أولاً(١): فلما ذكر، وحاصله: منع ما في الغنية، من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز(٢)، فتجنبه حينئذٍ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع(٣) بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

تنجس الملاقي...» وهذا وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي.

(١) ليس هنا جواب آخر حتى يصح مثل هذا التعبير.

نعم كلام المستدل يرجع إلى أمرين:

الأول: إن ظاهر الأمر بالاجتناب عن النجس الاجتناب عن ملاقيه.

الثاني: الاستشهاد له بالرواية الواردة في الطعام الذي ماتت فيه فأرة. وهذا جواب عن الوجه الأول، ويأتي الجواب عن الوجه الثاني بقوله: «و أما الرواية...».

(٢) أما لو كان عليه أثر من ذلك الرجز فيجب الاجتناب عنه لأجل الأثر الذي عليه.

(٣) عرفت أن وجوب هجر المشتبه ليس شرعياً، بل عقلياً بملاك لزوم الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم بالإجمال. وعرفت أنه عليه لايتم الاستدلال.

نعم، قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة (١) عقيبه، من جهة استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل(٢)، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل، مع كون كل منهما مشتبهاً، حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

رواية عمرو ابن شمر

وأما الرواية، فهي رواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن

---

(١) لم يتضح الوجه في كون هذا نظيراً للمقام، فإن الأمر عقيب البلل المشتبه بالطهارة ليس راجعاً إلى وجوب هجره ولزوم الاجتناب عنه، ولا دلالة له بنفسه على وجوب هجر الملاقي له، بل يستفاد ذلك بمقدمات أخر، كما هو ظاهر.

ومنه يظهر أن ما في الحدائق لا يبتني على ما في الغنية، بل هو راجع إلى أمر آخر، وحاصله: أن الحكم ببعض أحكام النجاسة كوجوب الاجتناب في المقام ووجوب الوضوء في البلل المشتبه يكشف عن الحكم بالنجاسة، فيلزم ترتب آثارها، ومنها الحكم بتنجس الملاقي، كما حكموا به في البلل المشتبه.

و يتعين الجواب عنه بأن الحكم بالوضوء بعد البلل المشتبه شرعي، وقد استظهر منه بقرائن خاصة إنه متفرع على الحكم بنجاسته، فلا وجه لقياسه على الحكم بالاجتناب في المقام مع كونه حكماً عقلياً بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، ولا تعرض فيه للحكم بالنجاسة.

(٢) المراد من الظاهر هو ظهور عدم الاستبراء في كون الخارج بولاً، ومن الأصل هو أصل الطهارة.

أبي جعفر عليه السلام: «أنه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال الرجل: الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء».

الاستدلال بالرواية على تنجس الملاقي

وجه الدلالة: أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم (١)ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

الجواب عن الرواية

لكن الرواية ضعيفة سنداً. مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقي(٢)،

---

(١) لا يخفى أن التلازم بين تحريم الميتة وتحريم ملاقيها لا ينفع فيما نحن فيه بعد عدم إحراز كون الملاقي ملاقياً للنجس.

نعم لو كان المستفاد من الرواية أن التكليف في المقام واحد وهو تحريم الميتة، إلا أن امتثاله لا يتحقق إلا باجتناب ملاقيه لتم الاستدلال على وجوب اجتناب الملاقي في المقام، كما تقدم الكلام فيه. فراجع.

(٢) هذا إنما يتم لو كان المدعى للخصم هو تنجس الملاقي، أما لو كان المدعى هو وجوب الاجتناب عن الملاقي من دون حكم بنجاسته، فهو يبتني على ما تقدم.

نعم الالتزام بأن حرمة الشيء تستلزم حرمة ملاقيه بعيد جداً، وتخصيص الرواية بخصوص النجاسات ليس بأولى من حمل الحرمة فيها على النجاسة. فتأمل جيداً.

وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات، كما ترى، فالملازمة(١)بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء.

أصالة الطهارة والحِلّ في الملاقي سليمة عن المعارض

قلت: ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي ـ بالكسر ـ سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر(٢)، بخلاف

---

(١) يعني: المستفادة من الرواية.

(٢) هذا مبني على أن المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو سقوطها بالمعارضة، وهو خلاف التحقيق، لما يأتي في مبحث الاستصحاب من أن العلم الإجمالي بكذب أحد الأصلين لا يمنع من جريانهما مع تحقق موضوعيهما، بل المانع من العمل بالأصول إما لزوم الترخيص في المعصية، وهي مخالفة التكليف المنجز بسبب العلم الإجمالي ـ كما قد يظهر من المصنف ﷺ في مبحث لزوم الموافقة القطعية ـ وإما لزوم لغوية جعل الحكم الواقعي لعدم العمل به بعد فرض العلم به ولو إجمالاً.

وأما ما ذكرناه قريباً من أن جريان الأصول إنما يقتضي الترخيص في الأطراف من حيثية موضوع الأصل ـ وهو الجهل بالتكليف ـ ولا يقتضي الترخيص من جميع الحيثيات، وحينئذٍ فلا ينافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي بل يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي.

أصالة الطهارة والحل في الملاقى ـ بالفتح ـ فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسر في ذلك: أن الشك في الملاقي ـ بالكسر ـ ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين(١)، فالأصل فيهما أصل في الشك السببي(٢)، والأصل فيه أصل في الشك المسببي، وقد تقرر في محله : أن الأصل في الشك السببي

وتشترك الوجوه الثلاثة في عدم جريان الأصول الترخيصية في الأطراف مع تنجز العلم الإجمالي، ولابد في العمل على الأصول من سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب انحلاله، أو خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، أو غير ذلك.

وحينئذٍ فاللازم النظر في حال العلم الإجمالي المذكور في المقام، ومن الظاهر انحلال العلم الإجمالي الذي طرفه الملاقي فيما لو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، لتنجز الطرف الآخر بالعلم المذكور، فيخرج عن الابتلاء بالإضافة إلى العلم الإجمالي الآخر الذي طرفه الملاقي، فلا يكون منجزاً، ولا يمنع من الرجوع للأصل في الملاقي.

نعم لو كان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر سابقاً على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر أو مقارناً له توجه الاجتناب عن الملاقي لعدم سقوط العلم الإجمالي الذي يكون هو طرفاً له عن المنجزية، على كلام وتفصيل لا تسعه هذه العجالة. وعسى الله سبحانه وتعالى أن يوفق لتحقيق ذلك في فرصة أخرى، إنه خير مسؤول.

(١) إذ منشأ الشك فيه أن النجاسة المعلومة بالإجمال هل هي في الملاقى أو في الطرف الآخر؟

(٢) لا يخفى أن السببي هو الأصل الجاري في الملاقي وأما الجاري في الطرف الآخر فهو أجنبي عن الملاقي، والتمسك به فيه مبني على الأصل المثبت.

حاكـم ووارد على الأصل في الشـك المسـببي ـ سـواء كان مخالفـاً له،(١) كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقاً له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب، فـما دام الأصـل الحاكـم الموافـق أو المخالف يكـون جاريـاً لم يجر الأصل المحكـوم، لأن الأول رافع شرعي للشـك المسـبب بمنزلة الدليل بالنسـبة إليـه، وإذا لم يجـر الأصل الحاكم لمعارضته بمثلـه(٢) زال المانع من جريان الأصل في الشـك المسـبب ووجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين(٣).

ألا تـرى: أنـه يجـب الرجـوع عنـد تعـارض أصالـة الطهـارة والنجاسـة ـ عنـد تتميم المـاء النجس كراً بطاهر(٤)، وعند غسـل المحل

(١) يعني: في مقام العمل.

(٢) كما في المقام حيث يسقط الأصلان الجاريان في المشتبهين بالمعارضة.

(٣) يعنـي: الدليلـين المتعارضين، فأنه لو فرض تسـاقطهما يرجع إلى الأصل الجاري في الواقعة.

(٤) فإن مقتضى الاسـتصحاب بقاء نجاسـة النجس وطهارة الطاهر، إلا أن الإجمـاع على اتحاد حكـم المائين بعد اتصالهما موجب لتعارض الأصلين وتسـاقطهما الموجب للرجوع إلى أصل الطهارة المتأخر رتبة عن الاسـتصحابين، فهو وإن لم يكن مسبباً عنهما، إلا أنه كالأصل المسبب محكوم لهما ولا يرجع إليه في فرض جريانهما، لما تقرر من حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

وفيـه ـ مع أنه مبني على أن مقتضي الإجمـاع اتحاد حكم المائين واقعاً وظاهراً، الكاشـف عن خـروج أحد الأصلين عن عمـوم دليل الاسـتصحاب تخصيصاً، أما لـو كان مقتضاه اتحـاد حكمهما واقعـاً لا غير فهو لا يوجب سـقوطهما عن الحجية،

النجس بماءين مشتبهين بالنجس(١) ـ إلى قاعدة(٢) الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضداً لأحدهما(٣) الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة.

لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى ـ بالفتح ـ لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقي(٤)، بالكسر.

كما حقق في محله ـ: إن استصحاب نجاسة النجس حاكم على استصحاب طهارة الطاهر، لأنه يقتضي انفعاله وتنجسه به بناء على انفعال الماء القليل بالنجاسة، وليسا من سنخ المتعارضين حتى يتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة. على ما يأتي عند الكلام في تعارض الاستصحابين من خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(١) فإن استصحاب طهارته من حين غسله بالطاهر الواقعي واستصحاب نجاسته من حين غسله بالنجس الواقعي يتعارضان، ويتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة.

نعم لما كان المقام من موارد تعاقب الحالتين المتضادتين فجريان الاستصحاب، فيه ثم التساقط مبني على جريان الأصل ذاتاً في تعاقب الحالتين المتضادتين، لا أنه قاصر عنهما موضوعاً. مع أنه قد يتمسك في المقام باستصحاب النجاسة حين ملاقاة الماء الثاني قبل انفصال ماء الغسالة، فإنه يعلم حينئذٍ نجاسة المحل، إما لكون الماء الثاني نجساً أو لكون المحل نجساً لم يكمل غسله، فتستصحب نجاسته. فتأمل.

(٢) متعلق بـ(الرجوع) في قوله: «ألا ترى أنه يجب الرجوع عند...».

(٣) كما يوجد التعبير بذلك في كلمات كثير من الأصحاب.

(٤) لا يخلو الاستشهاد بذلك من إشكال، لاختلاف موضوع الأصلين

التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما: الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما(١)أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين(٢). فافهم واغتنم.

وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي ـ بالكسر ـ أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة(٣).

ولو كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى ـ بالفتح ـ ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان

للتباين بين الملاقى والملاقي، المانع من اعتقاد الأصل الجاري في الملاقى بالأصل الجاري في الملاقي، فلا يقاس بالأصلين المترتبين الجاريين في موضوع واحد. نعم قد يصح الاستشهاد لو كان الأصل المثبت حجة، لأن الأصل الجاري في الملاقي يكون مرجعاً في الملاقى حينئذٍ لتلازم حكيمها. على أن الاستشهاد مبني على بنيان الترجيح في الأصلين المتعارضين وعدم اختصاصه بالدليلين المتعارضين. وهو محل إشكال أو منع.

(١) حيث كان الرجوع إليها بعد سقوط الاستصحابين بالمعارضة، وليست هي من جنسهما.

(٢) فيجرى فيهما ما تقدم في وجه المنع عن الرجوع للأصول.

(٣) كما في مورد الرجوع إلى الاستصحاب المحكوم بعد سقوط الاستصحاب الحاكم ـ الذي هو من نفسه ـ بالمعارضة.

الأصـل في المفقود حتـى يعارضه، لما أشرنا إليه في الأمـر الثالث: من عدم جريان الأصل في ما لا يبتلي به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه(١).

محصل ما ذكرنا

فمحصل مـا ذكرنا: أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة.

---

(١) لا يخفـى أن عـدم الأثر بالنسـبة إليه لا يمنع من جريـان الأصل إذا كان له أثر بالنسـبة إلى ملاقيه، فإنه يكفي في جريان الأصول ثبوت الأثر ولو بالواسـطة إذا كانـت شرعيـة، كما في المقـام. ولذا لو لم تكن نجاسـة الشيء مـورد أثر بالإضافة إليـه، لعـدم كونه مما يؤكل حتى يحرم أو يحمل أو يلبس حتى يمنع من الصلاة فيه أو أرضاً حتى يمكن السـجود عليـه جريان الأصل فيه بلحاظ ملاقيـه، ويكون حاكماً على الأصل الجاري في الملاقي.

وحينئذٍ فاللازم في المقام سـقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر بمعارضته للأصل الجاري في الملاقى فيجري الأصل في الملاقي بلا معارض.

هـذا بناءً عـلى أن المانع من جريـان الأصول المعارضة، أما بنـاءً على ما ذكرنا مـن كون المانع من العمل بالأصل منجزية العلم الإجمالي توجه لزوم الاجتناب عن الملاقي في المقام، للعلم الإجمالي بنجاسـته أو نجاسـة الطرف الآخر. الذي هو منجز على كل حال، لعدم تنجز الطرف الآخر بالعلم الإجمالي بنجاسـته أو نجاسة الملاقى لخـروج الملاقـى عن الابتلاء الموجب لعـدم منجزية العلم الإجمـالي الذي يكون هو طرفاً له.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان الملاقى باقياً إلا أنه لا أثر لنجاسته، لعدم كونه مما يؤكل أو يشرب أو يلبس أو يحمل أو يسـجد عليه أو يتيمم به، وكان الطرف الآخر مـورداً للاثر، فان العلم الإجمالي بنجاسـة أحدهما لا يكـون منجزاً، وحينئذٍ فان كان الملاقي مما له الأثر كان العلم بالملاقاة موجباً لتنجز العلم بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر.

ولـو كان العلم الإجمـالي قبل فقد الملاقـى والملاقاة ففُقـد، فالظاهر طهـارة الملاقـي ووجوب الاجتناب عـن صاحب الملاقـى(١)، ولا يخفى وجهه. فتأمل جيداً.

---

(١) لتنجزه بالعلم الإجمالي السـابق، وبقاء تنجزه حتى بعد فقد طرفه ـ وهو الملاقـى ـ لمـا هو المعلـوم من عدم سـقوط العلم الإجمـالي من المنجزيـة بتلف بعض أطرافه أو خروجه عن الابتلاء ونحوهما وانما يكون ذلك مانعاً من تنجزه لو حصل قبل العلم. وحينئذٍ فإذا كان صاحب الملاقي منجزاًبالعلم الإجمالي السابق فلا يتنجز العلـم الإجمالي الآخر بنجاسـته أو نجاسـة الملاقـي، لخروج بعـض أطرافه عن محل الابتلاء، فلا منجز للملاقي، بل يرجع فيه لمقتضى الأصل.

الخامس

الاضطرار إلى بعض المحتملات

لو كان المضطر إليه بعضاً معيناً

لـو اضطـر إلى ارتكاب بعـض المحتملات: فـإن كان بعضـاً معيناً، فالظاهـر عدم وجوب الاجتناب عـن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معـه، لرجوعه إلى عدم تنجـز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه(١)، وقـد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم.

وإن كان بعـده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في

(١) فـلا أثـر لحرمته لارتفاعها بسـبب الاضطـرار إليـه، وإذا لم يتنجز العلم الإجمالي فلا مانع من الرجوع للأصل في الطرف الآخر. ولا مجال لدعوى معارضته بالأصل الجاري في الطرف المضطر اليه ـ بناءً على أن الوجه في عدم جريان الأصول في أطـراف العلم الإجمالي هو سـقوطها بالمعارضة ـ لعدم الأثر للأصل المرخص فيه بعـد العلم بعدم وجوب الاجتناب عنه واقعاً بسـبب الاضطرار، فلا يجري الأصل إلا في الطرف الآخر، لاختصاص الشك به.

ولعـل هـذا هـو مـراد المصنـفﷺ بقوله: «وقـد عرفـت توضيحـه في الأمر المتقدم». فلاحظ.

تـرك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجـوب الاجتناب عن الحرام الواقعي(١)، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات(٢).

لو كان المضطر إليه بعضاً غير معين

ولـو كان المضطر إليه بعضاً غير معين، وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطـرار قبل العلم الإجمـالي، لأن العلم حاصل بحرمة واحد مـن أمور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها

---

(١) وجوب اجتناب الحرام الواقعي قد يتم فيما لو أمكن دفع الاضطرار بغير الحـرام، كـما هو الحال في الاضطرار إلى غير معـين على كلام يأتي، أما لو انحصر دفع الاضطرار بارتكاب الحرام كان الاضطرار موجباً لارتفاع حرمته، وحينئذٍ فلا يحرز في المقـام وجوب الاجتناب عن الحـرام الواقعي، لاحتمال انطباقه على ما هو مضطر إليه فلا يحرز وجوب المقدمة العلمية حتى يتوجه الكلام الآتي.

و أمـا اسـتصحاب بقـاء التكليـف الواقعـي بعـد رفـع الاضطرار، فـلا أثر لـه بالإضافـة إلى المضطـر إليه، لعدم وجـوب الاجتنـاب عنه قطعـاً، ولا بالإضافة إلى الطـرف الآخـر، لعدم إحـراز انطباقه عليـه، فلا ينفع الاسـتصحاب في وجوب الاجتناب عنه إلا بناءً على الأصل المثبت.

نعم قد يقال: إن الاضطرار لما كان بعد العلم الإجمالي المنجز للتكليف الواقعي المعلـوم بالإجمـالي، فلا يحرز به سـقوط التكليف، بـل المرجع فيه قاعدة الاشـتغال، فالفرق بينه وبين ما إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم أنه مع سبق الاضطرار يشك في حدوث التكليف، ومع حدوثه يشـك في سـقوطه، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشـتغال، نظير الفرق بين إراقة أحد الإنائين قبل العلم وإراقته بعده. فتأمل جيداً.

(٢) يأتي الكلام في هذا قريباً.

على البدل(١)موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم(٢)، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل ـ بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل، كان الترخيص المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من

(١) كما هو مقتضي الاضطرار، فإنه حسب الفرض يندفع بكل منهما على البدل، فهو لا يقتضي الترخيص إلا كذلك.

(٢) لكن لما كان وجوب تحصيل العلم من الأحكام العقلية ـ كما سيذكره ـ لكونه من شمول امتثال التكليف الذي هو من مختصات العقل فلا مجال لتصرف دليل الاضطرار فيه. لوضوح أن رفع الاضطرار شرعي لاعقلي، فأنه وإن سلم حكم العقل بقبح التكليف العاجز، إلا أنه راجع إلى وجوب رفع الشارع لتكاليف حال الاضطرار لارفع العقل لها وليس للشارع التصرف في الأحكام العقلية، بل مع بقاء التكليف الشرعي يتعين الاحتياط التام بحكم العقل لتحصيل الفراغ منه فلابد من تسليط الرفع بسبب الاضطرار على الحكم الشرعي الموجب للاضطرار بسبب اشتباه موضعه. ومع ارتفاعه لاموجب لتنجز الطرف الآخر، وقد تقدم التعرض لذلك في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد.

ثم إنه بناءً على ذلك فلا يفرق بين كون الاضطرار قبل تنجز العلم وكونه بعده، بل كما يكون مانعاً من منجزيته للأول يكون مانعاً له في الثاني، كما يظهر بالتأمل.

تـرك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسـط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي المحتملات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولـة للتكاليف الواقعية(١)، ومرجعـه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السـابقة في الاسـتصحاب، أو مخيراً كما

(١) لكن الطرق المذكورة إن كانت من سـنخ الأمارات والأدلة كانت رافعة للإجمـال، فهـي لا تنـافى العلم الإجمـالي بوجه، بل تصلـح لتمييز المعلـوم بالإجمال، فيكون التصرف الشرعي، راجعاً إلى مقام الإثبات الذي لا إشكال في جوازه.

وإليـه يرجع ما سـبق مـن إمكان جعل البـدل في أطراف العلـم الإجمالي، كما أشرنا إليـه عند الـكلام في حرمة المخالفة القطعية، وإلا فلا معنى لجعل البدل، إلا أن يرجع إلى تبدل الحكم الواقعي، وهو خارج عن محل الكلام.

وإن كانت من سـنخ الأصول كاسـتصحاب الحرمة في بعض الأطراف فهي وإن لم ترفـع الإجمـال في الحكـم الواقعـي، لعـدم تعرضها لـه بل للحكـم الظاهري الثابـت حين الشـك، إلا أنها لما كانـت مقتضية لتنجز مجراها عـلى كل حال وموجبة لخروجه عن الابتلاء مع قطع النظر عن العلم الإجمالي كانت مانعة من منجزية العلم الإجمالي، فعدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لعدم منجزية العلم الإجمالي لا بجعل البدل.

ومنـه يظهـر حال التخيير، فإنـه إن أريد به التخيير في تعيـين المعلوم بالإجمال لحقه ما عرفت في الطرق والأمارات، وإن أريد به التخيير في إجراء الأصل الإلزامي لحقه ما عرفت في الأصول. ومن ثم ذكرنا أنه لا مجال للرجوع للأصول الترخيصية في بعـض الأطـراف ما لم يخل العلم الإجمالي أو يسـقط عن المنجزية، وليس للشـارع الاكتفاء بالطرق الاحتمالية. فتأمل جيداً.

في موارد التخيير.

ومما ذكرنا تبين: أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط ـ لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه ـ: أن(١) يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة إلى الاحتياط(٢)، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقاً أو في الجملة ـ على الخلاف بينهم ـ على(٣) الرجوع في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط(٤) دليل عقلي أو إجماع على وجوب كون الظن ـ مطلقاً أو في الجملة ـ حجة وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به، صح(٥) ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردها.

لكنك خبير: بأنه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات

---

(١) خبر(أن) في قوله: «ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة».

(٢) متعلق بقوله: «أن يرجع...» هذا وقد عرفت الإشكال في الرجوع حينئذٍ إلى الاحتياط، لما ذكرناه هنا.

(٣) خبر(أن) في قوله: «مع أن بناء أهل الاستدلال...».

(٤) يعني: بعد بطلان وجوب الاحتياط التام بسبب العسر.

(٥) جواب (لو) في قوله: «نعم لو قام...».

إلا بطـلان الاحتيـاط، مـع اعـتراف أكثرهـم بأنه(١)لأصـل في المسـألة وعدم(٢)جواز ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا(٣)لا يفيد إلا جواز مخالفـة الاحتيـاط بموافقة الطرف الراجـح في المظنـون دون الموهوم(٤)، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

---

(١) يعني: الاحتياط.

(٢) عطف على (بطلان) في قوله: «إلا بطلان الاحتياط».

(٣) يعني: بطلان الاحتياط المقام وعدم جواز ترجيح المرجوح.

(٤) ومرجعـه إلى تبعيـض الاحتياط ولزومه في خصـوص المظنونات على ما سبق الكلام فيه في دليل الانسداد.

السادس

لو كانت المشتبهات مما توجد تدريجاً

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالا أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا ؟ وكما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا(١)؟

(١) الظاهر وجوب الإمساك عن المعاملة المجهول حكمها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي إذ لا يجوز الرجوع للبراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

نعم لو كان الجهل مستنداً للشبهة الموضوعية، كما لو علم بابتلائه بشراء السرقة في جمله معاملاته اتجه الرجوع لليد التي هي أمارة على الملكية. ولا يرفع اليد عنها إلا بمنجز من علم إجمالي أو غيره. وكذا لو علم إجمالاً بتحقق التفاضل في بعض الأجناس الربوية التي يبتلي بها.

ومحل الكلام في هذه المسألة وإن كان هو الشبهة الموضوعية إلا أن قوله: «يجب

التحقيـق أن يقـال: إنه لا فرق بـين الموجودات فعـلاً والموجودات تدريجـاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، وعدمه(١)، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب(٢).

الإمساك عما لا يعرف حكمهُ من المعاملات» ظاهر في إرادة الشبهة الحكمية.

(١) عطف على (وجوب) في قوله: «في وجوب الاجتناب».

(٢) التحقيق في ذلك أن يقال: أما بناء على كون الوقت شرطاً للواجب مع فعلية الوجـوب ـ كما هو مختـار صاحب الفصول قدس سره في الواجب المعلق، ومختار المصنف قدس سره في جميـع القيـود، لرجوعها عنده إلى المادة لا الهيئة ـ فالوجه في منجزية العلم الإجمالي حينئـذٍ واضح، ضرورة فعلية الخطاب حينئذٍ بالحرام سـواءً كان حالاً أم مسـتقبلاً. ولذا يجب تهيئة مقدماته لو كان مستقبلاً.

و أما بناء على كون الوقت شرطاً للوجوب فقد يشكل من حيث عدم إحراز التكليف الفعلي في كل وقت، بل التكليف مردد بين الفعلي وغيره مما يأتي أو مما مضى وسـقط بذهاب وقتـه، فلا مانع مـن الرجوع للأصل المرخـص في كل طرف يحضر وقته.

لكنـه مندفع بما تقـرر في محله من إلزام العقل بموافقة غرض المولى والمحافظة عليه ولو بطريق إعداد المقدمات التي يتوقف عليها الواجب في وقته إذا كان التفريط فيهـا قبـل الوقـت موجباً لتعـذر الواجب في وقته، كـما فصل الكلام فيـه في مبحث المقدمـات المفوتـة. وإذا كان التكليف الاسـتقبالي صالحاً للمحركيـة نحو المقدمات كان صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي، لوحدة الملاك فيهما بنظر العقل.

و عليه فلا يفرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن تكون دفعية وتدريجية.

نعم لا بد من العلم بالابتلاء بتمام الأطراف في وقتها، فلو احتمل عدم الابتلاء ببعضهـا فـلا وجه لمنجزية العلم الإجمالي، كما لو علم زوج المتمتع بها بحيضها إما في المدة أو بعدها، واحتمل من نفسه أنه يزيد في المدة.

عدم الابتلاء دفعةً في التدريجيات

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات، كما في مثال الحيض، فإن تنجز تكليف الزوج بترك وط ء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾، ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب(١) إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوط ء في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد(٢).

ومما ذكرنا يظهر أنه لا وجه لاعتبار الابتلاء بدفعه، بنحو يكون تمام الاطراف في وقت واحد تحت قدرة المكلف وموردا ً لابتلائه، وأن ملاك المنجزية فعلية الابتلاء ولو تدريجاً.

نعم لا يبعد عدم الأثر في الابتلاء التدريجي إذا كان مستنداً لاختيار المكلف في منجزية العلم الإجمالي لأنه لو كان منجزاً للعلم الإجمالي لكان مانعاً من العزم على اختيار ما يوجب الابتلاء، فإذا لم يعزم لا يعلم الابتلاء فلا يتنجز العلم الإجمالي ويرتفع المانع من العزم المذكور، فيلزم من منجزية العلم الإجمالي عدمها. فتأمل جيداً.

(١) الفرق بين الأعزب ومانحن فيه أن الأعزب لا يعلم بالابتلاء، ولو علم به فهو يستند لاختياره، بخلاف الزوج، فإنه يعلم بابتلائه بالحائض ابتلاء غير مستند لاختياره

(٢) لم يتضح وجه التنظير به، فإن وجه الإشكال في مثال الحيض جار فيه، والقائل بالرجوع للبراءة في الحيض يلزمه القول به هنا. إلا أن يفرق بينهما فيتوجه

ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين(١).

جواز المخالفة القطعية بناءً على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه إباحة وتحريماً.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان استصحاب الطهر(٢).

وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة

عليه الإشكال. وهو الذي قد يظهر من المصنفتِیُّ في قوله: «لكن الأظهر...».

(١) وهو مالو علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهر بمعاملة ربوية. وقد عرفت لزوم الاحتياط فيه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

ولو لا ذلك أشكل منجزية العلم الإجمالي في المقام، كما هو الحال لو كانت الشبهة موضوعية، كما لو علم بابتلائه باستئجار الجنب لكنس المسجد في مدة ابتلائه بادارة شؤون المسجد، فهو نظير ما لو علم بابتلائه بشرب النجس في مدة معينة لا يكون العلم فيه منجزاً، لأن الابتلاء التدريجي يستند لاختيار المكلف، كما تقدم. فلاحظ.

(٢) للقطع بانتقاض الطهر السابق وانتهاء أمده. نعم قد يرجع فيه لاستصحاب الحيض المقدم على أصالة الإباحة. وهو مبني على جريان الاستصحاب في تعاقب الحالتين المتضادتين، مع الجعل بتاريخهما، كالحدث والوضوء، والكلام فيه موكول إلى محله.

يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها(١) وعدم ترتب الأثر عليها(٢)، لأن فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي(٣)، ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه(٤).

وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه(٥)، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهم إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا

---

(١) عرفت أنه لا مجال له في حق العامي إذا كانت الشبهة حكمية نعم لا بأس بالرجوع إليه إذا كانت الشبهة موضوعية..

(٢) لأنه الأصل في المعاملات

(٣) كي يكون أصل البراءة من الحرمة التكليفية حاكماً أو وارداً على أصالة عدم ترتب الاثر.

(٤) لم يتضح الوجه في التردد في ذلك اللهم إلا أن يكون إشارة إلى بطلان معاملة الصبي، إذ عليه لا طريق لإثبات أن بطلان المعاملة منه من جهة الربا.

أو يكون إشارة إلى ما قد يقال من صحة المعاملة الربوية مع قصور الفاعل وهو ـ لو تم ـ لا يدل على تبعية الصحة للحل ـ ليكون أصل الحل والبراءة في المقام مقدماً على أصالة عدم ترتب الأثر ـ بل يكون تقييداً في دليل بطلان الربا، فلا ينافي كون موضوع البطلان في حق غير الصبي هو الربا الواقعي، لاعنوان الحرام، كي يكون إحراز عدم الحرمة بالأصل رافعاً لموضوع البطلان.

(٥) الراجع إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف الخاص، لكن هذا إنما يتوجه في المقام لو كانت الشبهة موضوعية لا حكمية.

يقـدح في إجراء الأصـول العملية فيها، كذلك لا يقدح في إجراء الأصول اللفظية(١)، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بأصالـة العموم، لكـن الظاهر الفرق بين الأصـول اللفظية والعملية(٢)، فتأمل.

---

(١) مثل أصالة العموم في المقام.

(٢) مـن حيث الأصول القطعية حجة ببنـاء العقلاء، ولا بناءهم على العمل بها مع العلم الإجمالي ولو لم يكن منجزاً، بخلاف الأصول العملية، فإنها حيث كانت تعبدية وكان موضوعها الشـك الحاصل في أطـراف العلم الإجمالي غير المنجز أمكن الرجوع إليها. لكنه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

السابع

العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به وقد يكون من جهة اشتباه المطلف

قد عرفت: أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي المتعلق بالمكلف به، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه(١)، وهذا من قبيل(٢)ما إذا علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب.

وقد عرفت في الأمر الأول: أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

---

(١) لكن لا يبعد كون الموضوع في حرمة لباس كل من الرجل و المرأة هو التشبه، لا خصوصية اللباس، وحينئذٍ فلا يحرم لباس النوعين معاً على الخنثى، لعدم رجوعه إلى التشبه، كما أشرنا إليه في أواخر مباحث القطع.

(٢) يعني: من حيث عدم دخول كلا الطرفين في حقيقة واحدة ولا خطاب واحد.

وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه، لأن أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلا لضرورة(١)، وكذا استماع صوتهما(٢) وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحل، بناء على عدم العموم في آية (الغض) للرجال(٣) وعدم جواز التمسك بعموم آية(٤) (حرمة إبداء الزينة على النساء)، لاشتباه

---

(١) بناء على حرمة تكلم الرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل إلا لضرورة. وهو ممنوع.

(٢) بناء على حرمة استماع صوت غير المماثل في الجنس على الرجل والمرأة، وهو ممنوع.

(٣) يعني: آية وجوب الغض على الرجل، وهي قوله تعالى: ﴿**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم...**﴾ فإنه إن كان موضوع الوجوب الغض عن النساء فلا يحرز عمومه للخنثى. للشك في كونها امرأة، فيرجع فيه لأصالة الحل. أما لو كان موضوعه الغض عن مطلق الإنسان وإن خرج عنه الرجال تخصيصاً فأصالة عدم كون الخنثى رجلاً تحرز دخوله تحت حكم العام، بناءً على أن إحراز عدم عنوان المخصص كافٍ في إجراء حكم العام كما هو التحقيق. ويمتنع مع ذلك الرجوع إلى أصالة الحل.

نعم هو مبني على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي وقد تقدم التعرض لذلك في أواخر مبحث القطع.

(٤) العموم المذكور يقتضي وجوب التستر على المرأة منه، لا حرمة نظرها إليه الذي هو محل الكلام، بل المدار فيه على عموم وجوب الغض على النساء المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن...**﴾ والكلام فيه نظير ما تقدم في عموم وجوب الغض على الرجل.

مصداق المخصص(١).

وكـذا يحـرم عليـه التزويـج والتـزوج، لوجـوب إحـراز الرجولية في الـزوج والأنوثيـة في الزوجـة، وإلا فالأصـل عـدم تأثـير العقـد و وجوب حفظ الفرج(٢).

القـول بعـدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها

ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها، إما لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر(٣)، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مردداً بين خطابين موجهين إليه تفصيلاً، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و« اجتنب عن مال الغير»، وبين

---

(١) كأنه لأن عمومه للرجال والنساء المستفاد من استثناء «نسائهن» مخصص بالنساء، فمع الشك في كون الخنثى امرأة لا مجال للرجوع للعموم المذكور، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

لكن ذكرنا في آخر مبحث القطع أنه يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كونه امرأة لإحراز دخوله في حكم العام بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي نظير ما تقدم في آيتي الغض. وقد تقدم هناك من المصنفﷺ بما يخالف ما هنا في الجملة.

(٢) لكن هذا لا يتوقف على منجزية العلم الإجمالي، بل يجري مع الشك البدوي. ولذا لا يجوز ترتيب آثار الزوجية في حق الطرف الآخر مع عدم تحقق العلم الإجمالي في حقه.

(٣) يعني: ولا يشمل لباس الخنثى لكلا اللباسين، لعدم ابتنائه على التشبه، كما تقدم. لكن ذلك يقتضي خروجه عن موضوع الحرمة لفظاً، لا أنه داخل فيه لفظاً مع انصرافه عنه، كما هو المدعى.

قولـه: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

المناقشة في القول المذكور

لكن كل من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة(١)، فإن دعوى(٢) عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر(٣) للخنثى، كما ترى(٤)

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جريان أصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى(٥)، للعلم بوجوب حفظ الفرج من

---

(١) عرفت أن ما ذكر في حكم اللباس في محله. لكن عرفت خروجه عن الدعوى الأولى.

(٢) بيان لبطلان الدعوى الأولى، وهي دعوى الإنصراف

(٣) متعلق بقوله: «شمول...» وفي التعبير تسامح ظاهر.

(٤) لكن قد يدعى أن الحكمين المذكورين ليسا من الأحكام التي تكون الخطابات بها مختصة بأحد الصنفين، بل كلا الصنفين داخل في خطاب واحد ومشمول له لوجود الجامع العرفي بينهما، فيقال: إن الزنا محرم على الناس ويجب حفظ العورة عن الناظر المحترم، بخلاف مثل: وجوب الغض على الرجال، ووجوب الغض على النساء، فإن كلاً منهما مختص بأحد الصنفين، فتأمل فلا مجال لإبطال دعوى الإنصراف بذلك، فالعمدة منع الإنصراف، لعدم المنشأ المعتد به له، بحيث يلزم الخروج عن مقتضى الإطلاقات.

(٥) لكن هذا مختص بحرمة كشف قبليه للعلم التفصيلي بتوجه الخطاب بأن عورة المؤمن على المؤمن حرام إليه، وقد عرفت أن هذا قد يكون من الخطابات

النظر والزنا على كل أحد، فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافراً أو حاضراً (١) لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابها.

المشتركة. ولا يتم في مثل وجوب الغض مما يفرض فيه تعدد المخاطب بكل منهما، ولا يعلم الخنثى بدخوله في أحد الصنفين فلو تمت الدعوى المذكورة للزم عدم وجوب اجتناب كلا الطرفين عليه، لا لجريان الأصل في كل منهما، بل للقطع بعدم وجوب أحدهما بعد فرض عدم تحقق شرطه وهو العلم التفصيلي المذكور.

فالعمدة: منع الدعوى المذكورة، لعدم المأخذ لها، بل إطلاق أدلة الأحكام بنفيها بل التقييد بالوجه المذكور محال إلا بتوجيه وتكلف محتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها.

هذا كله لو أريد من الدعوى تقييد التكليف واقعاً بالعلم التفصيلي المذكور. أما لو أريد اعتبار العلم المذكور في تنجز التكليف وإن كان التكليف مطلقاً في نفسه وثابتاً واقعاً في حق غير العالم، بحيث يرجع ذلك إلى عدم منجزية العلم هنا، ثم ما ذكره المصنفؒ من جريان جميع ما تقدم في الشبهة المحصورة هنا. فلاحظ.

(١) قد يفرق بينهما بأنه يمكن خطاب الشخص الواحد بتكليفي المسافر والحاضر مطلقاً على حدوث صفة السفر أوالحضر كما في قوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**﴾ بخلاف التكليفين المختصين بالرجل والمرأة، لعدم تبادل العنوانين على شخص واحد، بل لا يحسن إلا خطاب الشخص بأحد هما لاغير.

الثامن

التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة

أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل(١)، أو الحرمة(٢) لأن المفروض(٣) عدم جريان الأصل فيهما ـ لأجل معارضته بالمثل ـ فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، وتخصيص الجواز بالصورة الأولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما(٤)، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية

(١) كما في الإناءين المسبوقين بالطهارة المعلوم طروء النجاسة على أحدهما.

(٢) كما في الإناءين المسبوقين بالنجاسة المعلوم تطهير أحدهما، فان الأصل في كل منهما في نفسه بقاء نجاسته.

(٣) هذا بناء على أن المانع من العمل بالأصول في أطراف العلم الإجمالي هو التعارض، أما بناءً على ما عرفت فلا موجب لعدم العمل بالأصل المقتضي للاجتناب المطابق لمقتضى الاحتياط، لعموم أدلتها، كما يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

(٤) فإن مبني القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام جريان الأصل في

في العمـل، ولا دليل على حرمتهـا إذا لم تتعلق بالعمل، خصوصاً إذا وافق الاحتياط.

إلا أن اسـتدلال بعـض المجوزيـن للارتكاب بالأخبـار الدالة على حلية المال المختلـط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم(١)، وعلى التخصيص فيخـرج عن محل النزاع، كما(٢) لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية(٣)، أو إحـدى الذبيحتـين ميتـة(٤)، أو أحـد المالين مـال الغـير(٥)، أو أحد الأسـيرين محقون الدم(٦)، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما(٧):

كلا الطرفين ولزوم الخروج عنه بالمقدار الذي يلزم منه العلم بارتكاب الحرام.

(١) هذا مبني على أن الأصل في المال في نفسه الحرمة، خصوصاً في مثل المقام مما علم بسـبق ملك الغير له، وعلى عدم إمكان الخروج في مثل ذلك الأصل بظهور حـال اليـد في ملكيـة صاحبها للمال. وقد تقـدم في التنبيه الأول من تنبيهات مسـألة الشـبهة التحريمية الموضوعية البدوية بعض ما يتعلـق بمقتضي الأصل في الأموال. فراجع.

(٢) الظاهر زيادة الكاف وأن الصحيح: ما لو علم... .

(٣) لاستصحاب عدم زوجية كل منهما.

(٤) لأصالة عدم التذكية في كل منهما، بناء على أن موضوع الأحكام هو غير المذكى، لا الميته بما هي عنوان وجودي.

(٥) لاسـتصحاب ملك الغير له، أو عدم ملكية المكلف الشاك له، لو فرض عدم أمارة حاكمة بملكيته كاليد.

(٦) بناء على لزوم الاحتياط في الدماء وعدم الرجوع فيها للبراءة.

(٧) لاستصحاب نجاستهما، كما تقدم.

وربما يقال: (١)إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس، لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب، لأن المنع في مثل ذلك ضروري. وفيه نظر(٢).

---

(١) كما عن المحقق القمي قدس سره.

(٢) قال بعض أعاظم المحشين قدس سره: «لأن الضرورة قضت بحرمة نفس العنوانات المشتبهة فيهما، بل في كثير من غيرهما، وأما المنع عند الاشتباه، فليس بضروري مطلقاً».

التاسع

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأن مقدمة المقدمة مقدمة(١)، وهو ظاهر.

(١) فمنشأ وجوب الاجتناب عن المقدمة ـ وهو لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المنجز، للزوم دفع الضرر المحتمل ـ موجود في كل منهما بعد الاشتباه كما كان موجوداً في الموضوع المشتبه بينهما قبل اشتباهه.

المقام الثاني

في الشبهة غير المحصورة

المعروف عدم وجوب الاجتناب والاستدلال عليه من وجوه:

والمعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

ويدل عليه وجوه:

الأول:

١- الإجماع

الإجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد، وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني في فوائده ـ وزاد عليه نفي الريب فيه، وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه ـ وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه، وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة، وبالجملة: فنقل الإجماع مستفيض، وهو كافٍ في المسألة(١).

الثاني:

٢- لزوم المشقة في الاجتناب

ما استدل به جماعة : من لزوم المشقة في الاجتناب. ولعل المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم

---

(١) إلا أنه لايحرز كون موضوع الحكم هو عدم الانحصار، لإمكان كونه أمراً آخر مقارناً له، كعدم الابتلاء ونحوه. على ما يأتي الكلام فيه عند الكلام في ضابط الشبهة غير المحصورة.

قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾، وقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة إليه.

وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه، بمعونة ما ورد: من إناطة الأحكام الشرعية الكلية ـ وجوداً وعدماً ـ بالعسر واليسر الغالبين.

المناقشة في هذا الاستدلال

وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه، وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد(١) بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه

وأما ما ورد: من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه، لأن الشبهة (٢)الغير المحصورة ليست واقعة واحدة

---

(١) لا إشكال في أن رفع التكليف مطلقاً، ولو لم يكن حرجياً فيه من الامتنان.

فالعمدة: أن ظاهر أدلة رفع الحرج دوران الرفع مدار الحرج الشخصي، ولا تنهض بالرفع في موارد الحرج النوعي في حق من لا حرج في حقه.

(٢) حاصله: أن الأخبار المذكورة دالة على عدم تشريع حكم عام يلزم منه الحرج نوعاً، فهي مختصة بالعناوين التي يحتمل أخذها في كبرى شرعية متضمنة لحكم يلزم منه الحرج نوعاً، كالغسل عند الحدث الأصغر لو فرض احتمال وجوبه

حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب مواردها عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص(١) التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر(٢)،

شرعاً فإن النصوص المذكورة صالحة لدفع الاحتمال المذكور، ولا تشمل مثل عنوان الشبهة غير المحصورة مما علم بعدم كونه بنفسه مأخوذاً في كبرى شرعية تقتضي الحرج نوعاً، وإنما هو حاك عن عناوين متفرقة موضوعة لأحكام شرعية متعددة ـ مثل عنوان النجس والميتة ومال الغير ونحوها ـ وقد انتزع منها بلحاظ خصوص حال يلزم منه الحرج نوعاً، وهو حال الاشتباه بوجه غير محصور والوجه في عدم شمول مثل ذلك: أنه ليس المدعى أنه بنفسه موضوعاً لحكم شرعي حتى ينظر إلى حاله وأنه يلزم منه الحرج نوعاً أو لا.

كما أن العناوين المحكية به قد أخذت في كبريات شرعية لا يلزم من كل منها الحرج النوعي، لأن كثيراً من أفرادها أو أكثرها لا اشتباه فيه بالوجه المذكور. فالمتعين العمل بتلك الكبريات والرجوع إليها، لعدم منافاة الأخبار المذكورة لها إلا في مورد يلزم الحرج الشخصي الفعلي، فيرتفع حكمها، لا من جهة الأخبار المذكورة ـ لاختصاصها بالحكم الذي يلزم منه الحرج نوعاً ـ بل بمقتضى الأدلة العامة الدالة على قاعدة رفع الحرج التي عرفت أن المراد بها الحرج الشخصي. فلاحظ.

(١) يعني: بضميمة حكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(٢) إذ المفروض أن الحرج من اجتناب الشبهة غير المحصورة نوعي، وهو لا ينافي السهولة في خصوص بعض الموارد، أو لخصوص بعض الأشخاص.

فـأي مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعـي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكأن المسـتدل بذلك، جعل الشـبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

وفيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشـبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع.

نعـم، لو لـزم الحرج من جريـان حكم العنـوان المحـرم الواقعي في خصـوص مشـتبهاته الغير المحصورة عـلى(١) أغلـب المكلفين في أغلب الأوقات ـ كأن يدعى: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبي ـ أمكن(٢) التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة(٣).

---

(١) متعلق بقوله: «لو لزم الحرج...».

(٢) جواب (لو) في قوله: «نعم لو لزم الحرج...».

(٣) لكنه يشكل أيضاً بان العنوان المذكور ليس شرعياً، فان العنوان الشرعي المأخـوذ في الكبرى الشرعية هو النجس، ووجوب الاجتناب عنه لا يسـتلزم الحرج النوعـي، وإنما يلزم الحـرج النوعي من الاجتناب عن خصوص موارد الشـبهة غير المحصورة منه، وليست هي مورد تشريع مستقل، وإنما هي داخلة في اطلاق وجوب الاجتنـاب عـن النجس، فلا وجه لملاحظة الحرج النوعي فيهـا، بل يتعين الاقتصار في الخـروج عن اطلاق وجوب الاجتناب عـن النجس على خصوص موارد الحرج الشخصي الفعلي، الذي هو مقتضى اطلاقات رفع الحرج، كما سبق.

لكن لا يتوهم من ذلك: أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرمات(١).

ولعل كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة.

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة

هذا كله، مع أن لزوم الحرج(٢) في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.

ووجهه: أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً، وبعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسر في الاجتناب(٣).

فالمقام نظير ما لو لزم الحرج نوعاً من الصوم في الحر، فانه لا مجال لتوهم كونه موجباً لسقوط الصوم حتى في حق من لا يلزم في حقه منه الحرج الفعلي، لعدم كون الصوم في الحر موضوعاً لحكم شرعي، بل الموضوع له مطلق الصوم، ولا يلزم منه الحرج نوعاً، فيلزم الرجوع إلى عموم وجوبه ما لم يلزم الحرج الشخصي الفعلي.

(١) يعني: مع عدم لزوم الحرج النوعي من الاحتياط في موارد الشبهة غير المحصورة في كل منها.

(٢) يعني: ولو كان نوعياً.

(٣) لقلة الشبهة غير المحصورة الواجدة لشروط التنجز، فلا يلزم العسر من الاجتناب عنها نوعاً. نعم قد يلزم في حق خصوص بعض الأشخاص، فيقتصر جواز الارتكاب عليهم.

٣ـ أخبار الحِلّ

الثالث:

الأخبـار الدالة على حلّية كل ما لم يعلـم حرمته، فإنها بظاهرها وإن عمـت الشـبهة المحصـورة، إلا أن مقتـضى الجمـع بينهـا وبين مـا دل على وجـوب الاجتنـاب بقـول مطلـق (١) هو حمـل أخبار الرخصـة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه:

المـناقـشـة في هـذا الاسـتـدلال

أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل(٢)، وقد تقدم بما لا مزيد عليه: أن أخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام(٣).

وثانياً: لو سـلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصـة بغير الشـبهة الابتدائية إجماعاً(٤) فهي على عمومها للشـبهة الغير

---

(١) لعـل المـراد به الأخبـار التي تقـدم الاسـتدلال بها مـن الأخباريين على وجوب الاجتناب عن الشـبهة البدوية، مثل أخبار التثليث وترك الشـبهات والأمر بالاحتياط ونحوها.

(٢) وهـذا يقتـضي وجـوب الاجتنـاب في غير المحصـورة أيضاً مـع اجتماع شروط التنجز من الابتلاء بتمام الأطراف ونحوه.

(٣) يعني: فلا تشـمل الشـبهة غير المحصورة أيضاً. لكن عرفت أنه لا مجال لذلـك في خصوص قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام...» وأنه مختص بالعلم الإجمالي وظاهر في عدم منجزيته. فراجع.

(٤) اختصاصها بما عدا الشـبهة الابتدائية إجماعاً لا يجعلها أخص عن أخبار

المحصورة أيضاً أخص مطلقاً من أخبار الرخصة(١).

والحاصل: أن(٢) أخبار الحل نص(٣) في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل

الحل، لأن المدار في النسبة بين الدليلين على حالهما مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية، وحينئذٍ لو فرض شمول كلا الطائفتين لجميع أنواع الشبهة لكانتا متعارضتين.

نعم يمكن كون الإجماع شاهد جمع بينهما بعد فرض التعارض. إلا أن يريد من قوله: «و أخبار وجوب الاجتناب...» الاتفاق على عدم شمولها للشبهة الابتدائية بحسب مدلولها اللفظي وظهورها الكلامي، لا أنها مخصصة بها بالإجماع مع شمولها لها لفظاً. فلاحظ.

(١) فيجب حينئذٍ تخصيص أخبار الرخصة بأخبار وجوب الاجتناب، وإبقاء الشبهة غير المحصورة تحت عموم الثانية، لا كما ادعاه المستدل.

(٢) هذا ليس حاصلاً لما سبق في الوجه الأول، ولا لما سبق في الوجه الثاني، إذ ما سبق في الوجه الأول يبتني على خروج الشبهة المحصورة وغير المحصورة عن أخبار الحل، وما سبق في الوجه الثاني يبتني على دخولهما في أخبار الحل وخروجهما عنها تخصيصاً لأخبار الاجتناب، أما هذا فيرجع إلى تعارضهما في الشبهة غير المحصورة كالعامين من وجه.

(٣) الخصوصية المدعاة إن استندت إلى مقتضى الكلام بحسب ظهوره نفعت في الجمع العرفي، وإن استندت إلى قرائن خارجية من إجماع أو شهرة أو نحوهما فهي لا ترفع التعارض، ولا تقتضي الجمع العرفي. إلا أن يكون الإجماع لو تم شاهد جمع بين الطائفتين، كما ذكرنا.

ترجيحاً بلا مرجح(١).

إلا أن يقال: إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالآخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأنا نعلم إجمالاً غالباً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار(٢) فتدبر(٣).

---

(١) لكن مقتضى التعارض بعد تعذر الجمع تساقط كلا العامين، فيرجع في الشبهة غير المحصورة إلى الأصل العقلي، إلا أن يدعى أن مقتضى الأصل فيها الاجتناب، لحكم العقل مع العلم بالتكليف إجمالاً بلزوم الفراغ منه.

(٢) يعني: فيكون هذا قرينة على حمل أخبار الاجتناب على خصوص الشبهة المحصورة.

(٣) لعله إشارة إلى أن ذلك لا يقتضي ابقاء جميع أفراد الشبهة غير المحصورة تحت أخبار الحل، بل يمكن إبقاء خصوص ما كان منها مقارناً لعدم الابتلاء ببعض الأطراف تحتها، وإبقاء الباقي تحت أخبار وجوب الاجتناب.

وتحقيق المقام: أن أخبار الاجتناب لا تقتضي الحكم بتنجز الشبهة، وإنما هي واردة في الشبهة المتنجزة في نفسها، فلا تنفع في تنجيز شيء. وأما أخبار الرخصة فهي تقتضي الرخصة في جميع موارد الشبهة لكن لا مطلقاً، بل من حيث الجهل بالتكليف، وهي حينئذٍ لا تنافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي أوغيره، وقد تقدم جميع ذلك وحينئذٍ لا ينفع شيء من الطائفتين فيما نحن فيه، بل يلزم الرجوع إلى مقتضى حكم العقل، وقد فرض أنه يقتضي الاجتناب في أطراف الشبهة غير المحصورة، للعلم بالتكليف لوجوب تحصيل العلم بالفراغ، إلا مع عدم الابتلاء ببعض الأطراف ونحوه مما يمنع من منجزية العلم الإجمالي.

الرابع:

٤ـ بعض الأخبار في خصوص المسألة

بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً، مثل ما في محاسن البرقي، عن أبي الجارود، قال:

رواية أبي الجارود

«سألت أبا جعفرعليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع وكل، والله إني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن، والله ما أظن كلهم يسمون، هذه البربر وهذه السودان... الخبر».

فإن قوله: «أمن أجل مكان واحد... الخبر» ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

وكذا قولهعليه السلام: «والله ما أظن كلهم يسمون»، فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.

إلا أن يدعى(١): أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا

نعم بعض أخبار الحل مختص بالعلم الإجمالي، وهو قولهمعليهم السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام...» كما تقدم، وهو يعم الشبهة المحصورة وغيرها، لكنه لما كان منافياً بإطلاقه لحكم العقل تعين حمله على العلم الإجمالي غير المنجز بسبب عدم الابتلاء ببعض أطرافه ونحوه، على ماسبق في أول الكلام في الشبهة المحصورة

(١) يكون مراد السائل حينئذٍ أن احتمال وجود الميتة في فرد من الجبن هل يكون منجزاً مع العلم بوضعه في فردٍ آخر منه، لتوهم أن الاحتمال المذكور يكون معتداً به حينئذٍ.

يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظن كلهم يسمون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناء على أن السوق أمارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام.

إلا أن يقال: إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة(١). فتأمل.

لكن الحمل على ذلك خلاف ظاهر الجواب. لظهوره في أن المدار على العلم التفصيلي بوجود الميتة، ولا يكفي العلم الإجمالي في تنجزها، وهو مناسب لحمل السؤال على إرادة السؤال عن حال العلم الإجمالي لا الشبهة البدوية.

فالإنصاف أن الرواية لها ظهور في عدم منجزية غير العلم التفصيلي.

لكن مقتضى ذلك عدم منجزية الشبهة المحصورة أيضاً، فلا بد من حملها على صورة عدم وجود ما يمنع من منجزية العلم الإجمالي من عدم الابتلاء بتمام الأطراف ونحوه، ولا يختص ذلك بالشبهة غير المحصورة.

(١) هذا موقوف على كون مورد الرواية العلم الإجمالي بعدم تحقق التسمية على بعض الذبائح، وهو محل الكلام. لما سبق من احتمال كون مراده عليه السلام بقوله: «ما أظن كلهم يسمون...» هو الظن بعدم تسميتهم، لا القطع بعدم تسمية بعضهم حتى تكون الشبهة مقرونة بعلم إجمالي.

على أنها لو كانت في مورد العلم الإجمالي، فلا بد من فرض سقوطه عن المنجزية لعدم الابتلاء ببعض أطرافه أو نحوه حتى يكون السوق حجة يرفع به اليد عن أصالة عدم التذكية الجارية في اللحم، حيث أنها معها لايكفى احتمال الحل في

الخامس: ٥ـ أصالة البراءة

أصالة البراءة، بناء على أن المانع من إجرائها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنه إنما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية، التي لا تجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات(١).

جواز الأرتكاب، بل لا بد معه من أمارة على التذكية، وحينئذٍ فلا يعلم خصوصية كون الشبهة غير محصورة في رفع منجزية العلم الإجمالي. فلاحظ.

(١) هذا الوجه لا يخلو عن غموض. ويحتمل رجوعه إلى أحد وجهين:

الأول: أن العلم الإجمالي بوجود الحرام إنما يوجب الاجتناب عن الأطراف لأجل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها، المقتضي للاجتناب عنها، لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا مجال له في الشبهة غير المحصورة، لضعف احتمال انطباق الحرام على الأطراف فيها فلا تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لاختصاصها بالاحتمال القوي المعتدبه عند العقلاء، فلا منجز للأطراف، بل يرجع فيها لأصالة البراءة، لكون العقاب حينئذٍ بلابيان.

وفيه ـ مع أن الظاهر عدم اختصاص جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة عندهم بما إذا ضعف احتمال الحرام، بل يعم ما إذا قوي الاحتمال ولو بسبب بعض القرائن الخارجية ـ أنه لا مجال لدعوى عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع ضعف الاحتمال، بل يكفي فيها كون الاحتمال له منشأ معتدبه، ووجود العلم الإجمالي كاف في المنشأ المذكور وعدم الاحتياط في الأمثلة التي ذكرها مع كثرة الأطراف إنما هو لمزاحمة محذور الاحتياط للضرر الواقعي، حيث أن

ألا تـرى الفرق الواضـح بين العلم بوجود السـم في أحد إناءين أو واحـد من ألفـي إناء ؟ وكذلك بـين قذف أحد الشـخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل البلد؟ فإن الشخصين كليهما يتأثران بالأول ولا يتأثر

الاحتياط مستلزم لنحو من المشقة والمشاكل التي هي محذور يزاحم به الضرر المعلوم بالإجمـال، ولا مجال لذلك في ضرر العقاب، لأهميته الموجبة لتحمل أعظم المشـاكل في سبيل الخلاص منه.

مـع أنـه لو فرض تجويـز العقل الإقدام عليـه فهو لا يقتضي الأمـان منه، ولا يكـون عذراً رافعـاً لأثر البيان ومصححـاً لجريان البراءة مع فـرض العلم الإجمالي، إذ العقـل إنـما يجوز فرضاً الإقدام على الـضرر، ولا يحكم بعدم الضرر، كما هو الحال في الأضرار التكوينيـة التي أشـار اليها المصنف؟ فلايصلح ذلـك المنع من العقاب حتـى تجـري البراءة. ولـذا قلنا إن دفـع الضرر مما يسـعى له من يريد الأمان لنفسـه ولـو لم نقـل بالتحسـين والتنقيح العقليين، كما سـبق في الدليل العقـلي الأول لحجية مطلق الظن.

الثـاني: أن كثـرة الأطراف تمنع مـن منجزية العلم الإجمالي ابتـداء، ومع عدم تنجـز التكليف الواقعي بقبح العقاب عليه، لعدم البيان، الذي لا يراد به إلا المنجز، فـلا موضوع معـه لقاعدة وجـوب دفع الضرر، لعـدم الضرر، لالضعـف احتماله، وحينئذٍ لا مجال لشيء من الإشكالات السابقة.

وفيه: أن حجية العلم الإجمالي كسائر أفراد العلم ذاتية وجدانية، من دون فرق بين كثرة الأطراف وقلتها، وإنكارها إنكار للوجدان يتعذر معه إقامة البرهان.

ثم إن مقتضى ذكر المصنف؟ للمقدمة العلمية ولقاعدة دفع الضرر المحتمل ولضعف الاحتمال وتنظيره بمثال السم المشتبه بين أطراف كثيرة إرادة الوجه الأول، ومقتـضى بعـض التفريعات التي ذكرها ـ مثل ما يـأتي في التنبيه الاول ـ إرادة الوجه الثاني. فتأمل جيداً.

أحد من أهل البلد بالثاني(١).

وكذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص آخر، وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من أهل بلده، فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكأن ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله: «أمن أجل مكان واحد... الخبر» ـ بناء على الاستدلال به ـ إشارة(٢) إلى هذا المعنى، حيث إنه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومة عند العقلاء(٣) التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري.

لكن عرفت: أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

حاصل هذا الوجه

وحاصل هذا الوجه: أن العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات(٤)، فليس هنا ما يوجب على المكلف

---

(١) ذا ناش من ضعف الاحتمال، إلا أنه ليس نظيراً للمقام، لعدم التكليف فيه، وكذا الحال فيما بعده.

(٢) خبر (كأن) في قوله:«و كأن ما ذكره الامام عليه السلام...».

(٣) لكن لاظهور للرواية في فرض ضعف الاحتمال، بل ظاهر قوله عليه السلام: «والله إني لاعترض السوق...» قوة احتمال الحرمة.

(٤) عدم حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل مما لا يمكن الالتزام

الاجتنـاب عن كل محتمل، فيكون عقابه حينئذٍ عقاباً من دون برهان(١)، فعلـم من ذلـك: أن الآمر اكتفى في المحرم المعلـوم إجمالاً بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

٦ـ عـدم الابتـلاء إلا ببعـض معيـن

السادس:

أن الغالـب عـدم ابتـلاء المكلـف إلا ببعـض معـين مـن محتمـلات الشـبهة الغـير المحصـورة ويكـون الباقـي خارجاً عـن محل ابتلائـه، وقد تقـدم عـدم وجوب الاجتنـاب في مثله مع حصر الشـبهة، فضلاً عن غير المحصورة(٢).

المسـتفـاد من الأدلـة المذكورة

هذا غاية ما يمكن أن يسـتدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت: أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. والمسألة فرعية(٣)

بـه بعـد أهمية محذور العقـاب، فما لم يثبت حكـم العقل بعدم منجزيـة العلم لا مجال للإقدام في المقام، كما يتضح الحال بملاحظة ما سبق.

(١) مما تقدم تعرف أن العقاب لا يكون بلا برهان إلا بناء على الوجه الثاني.

(٢) هـذا هـو عمـدة الوجوه، والـلازم تنزيل كلـمات الأصحـاب عليه، بل عرفت لزوم تنزيل الأخبار الظاهرة في عدم منجزية العلم الإجمالي عليه. وعليه يلزم الاقتصار في رفع الاحتياط على أفراد الشـبهة غير المحصورة المقرونة بعدم الابتلاء، ولا يكتفى بغلبة عدم الابتلاء في رفع اليد عن الاحتياط في تمام أفرادها.

(٣) مـن حيـث كون موضوعها فعـل المكلف، لفرض أن الكلام في الشـبهة الموضوعية.

يكتفى فيها بالظن(١).

---

(١) لا يخفى أن المسألة الفرعية لا يكتفى فيها بالظن المطلق إلا بناء على تمامية دليل الانسداد، وعليه يكفي الظن أيضاً في المسألة الأصولية، بناء على ما ذكره المصنف قدس سره من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

و أما الظن الخاص فهو كما يكون حجة في المسألة الفرعية يكون حجة في المسألة الأصولية ـ التي هي بمعنى أصول الفقه لا أصول الدين ـ بلا إشكال مع أن الظن الذي ادعاه في المقام ليس خاصاً، كما لا يخفى. فالعمدة في المقام ما عرفت من تمامية الوجه السادس.

إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول

هـل يـجـوز ارتـكـاب جميع المشتبهـات فـي غير المحصورة؟

أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي (١)، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذٍ لا يعم معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز(٢).

وأما الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب(٣) لكن

(١) لعل الأولى أن يقول: بحيث يلزم العلم بارتكاب الحرام الواقعي، وإلا ففرض العلم التفصيلي لا يخلو عن تسامح.

(٢) لظهورها في توقف لزوم الاجتناب على العلم التفصيلي بحرمة الأمر الذي يرتكب.

(٣) تقدم أن الوجه الخامس يرجع إلى أحد وجهين، أما الوجه الأول منهما فهو يقتضي المنع من الارتكاب، للعلم بالمخالفة الموجب لمنع العقل. بل لما كان المناط

مـع عدم العزم على ذلك من أول الأمـر، وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام(١) فيستحق العقاب.

فالأقوى في المسـألة: عـدم جواز الارتكاب إذا قصـد ذلك من أول الأمر، فإنّ قصـده قصد للمخالفة والمعصية، فيسـتحق العقاب بمصادفة الحرام.

التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل

والتحقيـق: عدم جـواز ارتكاب الكل(٢) لاسـتلزامه طرح الدليل الواقعـي الـدال على وجـوب الاجتناب عـن المحرم الواقعـي، كالخمر في قولـه: «اجتنب عن الخمـر»(٣)، لأن هذا التكليف لا يسـقط من المكلف

في الوجـه المذكور ضعف الاحتمال تعين البناء على المنع من الارتكاب بمقدار يقوى معـه احتمال المخالفة لكثرة الأطـراف المرتكبة. وأما الوجه الثـاني فهو يقتضي جواز الارتـكاب، لأنه مع فـرض عدم المنجـز للحرمةالواقعية لاموجـب للاجتناب عن شيء من الاطراف.

(١) لم يتضـح الوجـه في الفـرق بين العـزم وعدمه، إذ مـع منجزية الاحتمال يتعـين الاجتناب مطلقاً، والاّجاز الارتكاب مطلقـاً. نعم لو ارتكب الفعل رغبة في الوقوع في الحرام وطلباً له من حيث كونه معصيةً للمولى لم يبعد حصول التجري أو المعصية حتى مع الشبهة البدوية، على ما ذكرناه في مبحث التجري.

(٢) يعني: إذا قصده من أول الأمر، لما سبق ويأتي. نعم يكون تأكيداً لما سبق، وهو لا يناسب مساق العبارة، بل لايناسب الدليل المسوق في المقام كما سيأتي.

(٣) هـذا لوتـم لا يفرق فيه بين قصد ارتكاب الجميع من أول الأمر وعدمه، لأن مرجع هذا الوجه إلى امتناع ترخيص الشـارع في تمام الأطراف، بل لا يجوز إلا الترخيـص في بعضهـا مع جعل البدل، المسـتلزم لوجوب ترك مقـدار الحرام مطلقاً ليكون بدلاً عنه. فلاحظ.

مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات(١).

غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء بترك بعض المحتملات

غاية ما ثبت في غير المحصور: الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي(٢)، وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كل خمر»، اعتراف بعدم حرمته واقعاً (٣)، وهو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها(٤).

---

(١) يعني: بنحو يسوغ له قصد ارتكاب الجميع.

(٢) هذا محتاج إلى قيام الدليل الخاص على البدلية، وإلا فالوجوه السابقة لاتقتضيها، بل هي مختلفة المفاد فبعضها يقتضي جواز الارتكاب، كما هو الحال في الرابع، بل الثالث أيضاً، وبعضها يقتضي عدم جوازه، كما عرفته في أحد احتمالي الوجه الخامس.

نعم الوجه الثاني قد تتم فيه دعوى البدلية، بناء على ما عرفته من المصنفﷺ في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة، لعدم الفرق ظاهراً بين الاضطرار والحرج. فتدبر.

(٣) ليس المدعى في الشبهة غير المحصورة هو حلية الفعل واقعاً حتى ينافي دليل حرمته. بل حليته ظاهراً الراجعة إلى عدم منجزية العلم الإجمالى، لكثرة الأطراف الموجبة، لضعف الاحتمال أو لغير ذلك من الوجوه المتقدمة، فلا تنافي الحرمة الواقعية، كما أشرنا إليه في أوائل الكلام في الشبهة المحصورة. فراجع.

(٤) يحتمل أن يكون المراد لا نفس الأطراف مع عدم قصد الاجتماع، فيكون مشيراً للتفصيل السابق. ويحتمل أن يكون المراد: لا نفس الخمر، فيكون مشيراً لصورة الآتية في قوله: «ولو قصد نفس الحرام...» هذا بناءعلى كون «لا» نافية ولعل الأولى ما في بعض النسخ من تشكيلها هكذا: (لِأنفُسِها) فيكون اشارة إلى ما

ولـو قصد نفس الحرام مـن ارتكاب الجميع فارتكـب الكل مقدمة له(١)، فالظاهر اسـتحقاق العقاب، للحرمـة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري.

فصور ارتكاب الكل ثلاث، عرفت كلها(٢).

إذا كان الداعـي ارتكاب الأطراف أنفسـها، في قبال مـا إذا كان الداعي نفس الحرام الموجود فيها الذي هو الصورة الآتية. فلاحظ

(١) بحيث يكون الداعي له تحصيل الحرام، كما أشرنا إليه.

(٢) **الأولى**: ارتـكاب الـكل مـن دون قصـد لذلك من أول الأمـر. وظاهره جواز ذلك.

الثانيـة: ارتـكاب الكل مع قصده مـن أول الأمر، وقد حكم فيه باسـتحقاق العقاب، باستيعاب الأطراف، لاستلزام الترخيص فيه الترخيص في المعصية

الثالثـة: ارتـكاب الـكل لأجـل الوصـول للحـرام ومقدمـة لـه، وقدحكـم باسـتحقاق عقـابٍ بارتـكاب الفرد الأول بنـاء على حرمة التجـري، ومقتضى ذلك عدم الفرق بين الصورتين الأخيرتين بناءً على مختاره من عدم حرمته.

والظاهـر أن اسـتحقاق العقـاب في الصـورة الأخيرة في محلـه إن رجعت إلى الرغبة في الحرام من حيث كونه معصية لا لذاته، أما لو كانت الرغبة في الحرام لذاته مـع الاعتـماد عـلى الترخيص الشرعي فـلا فرق بين هـذه الصورة وما سـبقها. وأما الصورتان الأوليان فقد عرفت عدم الفرق بينهما بحسب الأدلة.

وحينئذٍ فالذي ينبغي أن يقال: عرفت أن المعتمد في المقام هو السـادس، وهو يقتـضي تخصيص جواز الارتكاب بصورة عـدم الابتلاء، فلا يتيسر ارتكاب الجميع في واقعة واحدة، حتى يقع الكلام في جوازه.

نعـم لو فرض ارتكاب بعض الأطراف لعدم الابتـلاء بالأطراف الأخر، ثم حصـل الابتـلاء بها في واقعة أخرى مع عدم ترتـب الأثر على التكليف بالاولى ـ من

....

حيث وجوب القضاء ونحوه ـ تعين جواز ارتكابها، لعدم منجزية احتمال التكليف فيها، من دون فرق بين أن يكون عازماً من أول الأمر على ارتكابها على تقدير الابتلاء بها وعدمه، لأنّ ذلك لا يستلزم العزم على المعصية بعد فرض الترخيص الشرعي حين الارتكاب. فلاحظ.

الثاني

ضابط المحصور وغير المحصور

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره: فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك: أن المرجع فيه إلى العرف، فهو: ما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنه يعسر عده، لا ما امتنع عده، لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد والحصر.

القول بأن المرجع فيه العرف

المناقشة في هذا القول

وفيه، مضافاً إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع(١) المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم عليه السلام(٢) بها ـ : إن(٣) تعسر العد غير متحقق فيما

(١) إذ قد يقال حينئذ: إن اشتمال معقد الإجماع على العبارة المذكورة ظاهر في إرادة صدقها عرفاً. أما لو كان المرجع هو الوجوه الأخر فلا وجه للاكتفاء، بالصدق العرفي، بل لابد من الرجوع إلى تلك الوجوه.

(٢) لم يتضح وجه الاستكشاف المذكور، ولاسيما مع الاطمئنان بان العنوان المذكور من العناوين المستحدثة في كلمات الفقهاء.

(٣) مبتدأ خبره قوله: «وفيه...».

مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلا، فإن عد الألف لا يعد عسراً.

ما ذكره المحقق الثاني من الضابط

وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع ـ كما عن حاشية الإرشاد ـ بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفية:

كلام المحقق الثاني في فوائد الشرائع

إن طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً، قطع بأنه مما لا يحصر ولا يعد عادة، لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً، ويؤخذ مرتبة أخرى دنيا جداً كالثلاثة يقطع بأنها محصورة، لسهولة عدها في الزمان اليسير، وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول الحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به، وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل.

وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما.

المناقشة فيما أفاده المحقق الثاني

أقول: وللنظر فيما ذكره ﷺ مجال.

أما أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر في الاجتناب(١)، فإنا إذا فرضنا

---

(١) المنافاة المذكورة إنما تتم لو كان المراد بذلك العسر الشخصي في تمام الوقائع، أما لو كان المراد هو العسر النوعي في غالب الوقائع فلا مجال للجزم بالمنافاة المذكورة، لإمكان أن يدعى أن الاجتناب مع كون عدد الأطراف ألفاً عسر غالباً، وإن لم يكن في بعض الموارد، ومنها المثال الذي ذكره المصنف ﷺ.

بيتاً عشرون ذراعاً في عشرون ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر؟ وأي فرق بين هذا الفرض، وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهة؟ فإن سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً(١) وكذا لو فرضنا أوقيّة من الطعام تبلغ ألف حبة بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبية حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

وأما ثانياً: فلأن ظن الفقيه (٢)بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه(٣).

وأما ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنه إن أريد استصحاب الحل والجواز كما هو الظاهر من كلامه(٤)، ففيه: أن الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور

---

(١) لا إشكال في أن القلة والكثرة قد تكونان دخيلتين في لزوم العسر وعدمه.

(٢) هذا تعريض بما تقدم من المحقق الثاني﴿قدس سره﴾ من أن ما يعرض فيه الشك من المراتب يعرض على القوانين والنظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك.

(٣) يعني: على حجيته.

(٤) لم يتضح منشأ الظهور المذكور من الكلام المتقدم. كما أنه لا يأتي من المصنف﴿قدس سره﴾ وجه آخر للاستصحاب، كما هو مقتضي سوق عبارته.

ـ وهـو وجوب المقدمة العلمية بعد العلـم بحرمة الأمر الواقعي المردد بين المشـتبهات ـ قائـم بعينه في غـير المحصـور، والمانع غير معلـوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلا أن يكـون نظـره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس(١) من أدلة عدم وجـوب الاجتنـاب: من أن المقتـضي لوجوب الاجتناب في الشـبهة الغير المحصورة ـ وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ـ غير موجود، وحينئـذٍ فمرجـع الشـك في كون الشـبهة محصورة أو غيرها إلى الشـك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل(٢) فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط(٣) لوجود المقتضي وعدم المانع.

وكيـف كان: فـما ذكروه: من إحالة غير المحصـورة وتميزه عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك(٤).

ما ذكره الفاضل الهندي من الضابط والمناقشة فيه

وقال كاشـف اللثام في مسألة المكان المشـتبه بالنجس: لعل الضابط

---

(١) وكـذا الدليـل السـادس بنـاء عـلى أنـه مع الشـك في الابتـلاء لا يتنجز التكليف، كما سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة.

(٢) لم يتقـدم منـهﰀ التعرض لشيء يقتضي التوقف فيه، بل ظاهر ما ذكره في الأمر السابق الجري عليه.

نعم هو بعد تقرير الوجه المذكور أمر بالتأمل، فلعله أراد هنا ذلك.

(٣) بناء على ما عرفت أن المرجع في المقام هو الوجه السادس بتعين البناء على عدم وجوب الاحتياط مع الشك، كما أشرنا إليه.

(٤) مع أنه لا دليل عليه في نفسه

أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً. انتهى. واستصوبه في مفتاح الكرامة.

وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط(١).

الضابط بنظر المصنف

ويمكن أن يقال ـ بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس(٢): إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوما وإن صادف زيداً(٣)؟

وقد ذكرنا: أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سب واحد مردد بين اثنين أو ثلاثة، ومردد بين أهل بلدة.

ونحوه: ما إذا علم إجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ(٤)،

---

(١) بل عدم الدليل أيضاً، بل من البعيد الاقتصار في الشبهة غير المحصورة على ذلك، لأنه يتوقف على كثرة الأطراف بنحو خاص يبعد منهم اعتبار حصوله.

(٢) لكن عرفت منه قريباً أنه محل تأمل. وعرفت منا الإشكال فيه مع أن الضابط الذي ذكره مما لا يظن منهم الرجوع إليه، كيف وغالب موارد الشبهات غير المحصورة لا يضعف فيها الاحتمال بالنحو المذكور.

(٣) هذا غير ظاهر إذا التفت إلى وجود زيد بين أهل البلدة.

(٤) هذا غير ظاهر إلا أن يرجع إلى ابتلاء العلم الإجمالي ببعض الموانع عن

إلى غـير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام.

وليعلم: أن العبرة في المحتملات كثرة وقلة بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسـة في ألف حبة، والمفـروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة محتملات (١) لا ألف محتمل، لأن كل لقمـة يكون فيها الحبة حرم أخذها، لاشـتمالها عـلى مال الغير، أو مضغها، لكونـه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقـمات. نعم، لـو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تنـاول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهـذا غاية ما ذكروا أو يمكـن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

إذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة

فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلـم الإجمـالي الموجود في ذلك المورد، فإن قولـه: «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المردد بين أمـور محصورة وبين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي

تنجزه.

(١) هـذا غير ظاهر خصوصاً إذا كانـت الحبة المحرّمة يمكن أن تجعل في كل لقمة وأمكن تبديل حبات كل لقمة. فلاحظ.

ببعض محتملاته، كما تقدم سابقاً(١).

فإذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

---

(١) لكن تقدم في الأمر السابق أنه لا دليل على ذلك، ولم يتقدم منه قدس سره في الاستدلال على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة التعرض له بوجه. فالعمدة ملاحظة الوجوه التي استدل بها، والنظر في مقتضاها عند الشك، وقد عرفت أن عمدتها الوجه السادس، وأن لازمه عدم وجوب الاحتياط مع الشك. فلاحظ.

الثالث

إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة

إذا كان المردد بين الأمور الغير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف وخمسمائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة(١)، لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في

---

(١) هذا ظاهر بناءً على الوجه الأول من وجهي الدليل الخامس، بل لا يبعد تماميته على الوجه الثاني منه أيضاً، إذ الظاهر أن عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي مع كثرة الأطراف ـ لو تم ـ مختص بما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيراً.

و أما بقية أدلة المسألة فلا تنهض بذلك.

أما الوجه الأول ـ وهو الإجماع ـ فلما هو المعلوم من أن أغلب موارد الشبهة غير المحصورة التي يتعرضون لها ويمثلون بها من هذا القبيل، كالعلم بوجود النجس في المجموعات فإن أطرافه وإن كانت كثيرة جداً، إلا أن النجس المعلوم كثير أيضاً.

وأما الثاني ـ وهو الحرج ـ فالأمر فيه أظهر، إذ لا فرق مع كثرة الأطراف بين كثرة المعلوم وقلته، ومثله السادس: كما هو ظاهر.

المثـال(١)، ومحتمـلات هذا الحـرام المتبائنة ثلاثة، فهو كاشـتباه الواحد في الثلاثـة، وأما مـا عدا هذه الثلاثة من الاحتـمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام(٢).

و أمـا الرابع فلأن ظاهـر الأخبار المتقدمة كثرة المعلوم بالإجمال بنحو يوجب الظن بالوقوع في الحرام.

نعـم الثالـث يحمل مـن هذه الجهـة، وحيث عرفـت أن المعتمـد في المقام هو الدليل السادس فاللازم إلحاق ما نحن فيه بغير المحصور

(١) لم يتضح الوجه في أخذ المجموعة قيداً في موضوع التحريم، بل التحريم وارد على كل شاة بنفسها، فالأطراف كثيرة لا قليلة.

(٢) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن كل شاة تفرض محتمله التحريم، وكذا كل مجموعة تؤخذ بنحو التبادل بين الأفراد.

نعـم يتـم في الجملة لو كانت الشـياه مقسـمة كل خمسـمائة في جانـب، ويعلم حرمة إحدى المجموعات بتمامها.

الرابع

أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة

إنا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة: أن مسائله أربع: الأولى منها الشبهة الموضوعية.

اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم

وأما الثلاث الأخر وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة الموضوعية(١).

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتي الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه. ومثل قوله عليه السلام: «من جدد قبراً أو مثل مثالاً فقد خرج

---

(١) لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي وفي جريان الأصول الترخيصية بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

نعم لو كان منشأ الشك تعارض النصين اختص بورود الأدلة الخاصة التي سبق الكلام فيها في مسائل الشك في أصل التكليف. فراجع.

عن الإسـلام»، حيث قـرى: «جدد» بالجيم(١)والحـاء المهملة (٢)والخاء المعجمة (٣)، وقرى «جدث» بالجيم والثاء المثلثة(٤).

---

(١) فيكون المراد به حرمة تجديد القبر بعد انهدامه أو اندراسه.

(٢) من التحديد، وهو التسنيم. كذا قيل، فيكون إشارة إلى ما يفعله العامة.

(٣) من التخديد، وهو الشق، فكأنه كناية عن النبش

(٤) كأنه كناية عن جعله جدثاً مرة بعد أخرى، بمعنى دفن ميت آخر فيه.

ثم إنه لا يخفى أن اختلاف الحديث المذكور من سـنخ اختلاف النسـخ، وهو بتعارض النصين أقرب منه بإجمال النص.

المحتويات

المقصد الثالث

في الشك

المقام الأول: في البراءة والاشتغال والتخيير

الموضع الأول: الشك في نفس التكليف

المطلب الأول: الشبهة التحريمية، وفيه مسائل:

قاعدة التسامح في أدلة السنن